ميقات الحج

٢٣

بسم الله الرحمن الرحیم

دو فصلنامه « میقات الحج »

کاتب:

محمدی ری شهری

نشرت فی الطباعة:

مشعر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

میقات الحج-المجلد الثالث والعشرون

مشخصات کتاب

نام کتاب: دو فصلنامه« میقات الحج»

نویسنده: مرکز تحقیقات حج

الحج، رموز وحِکَمْ (۲)

معالم الحج فی القرآن الکریم

ص: ۱

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

آية اللّه عبداللّه جوادی آملی

۱- الحج- بماله من كرامةٍ خاصّة- عهد إلهی يُتشرّف به، من هنا، جاء التعبير عن وجوبه بلغة الميثاق والعهد الإلهی الخاص: [وللّه على الناس حجّ البيت] (۱)، ولا نجـد مثل هـذا العهد فی سائر العبادات، عهدٌ جاءت فيه كلمة الجلالة منضـمّةً إلى اللام (ل)، ومقدّمةً على متعلقها.

لقـد قـال اللّه سبحانه فی أمر الصيام: «الصوم لی وأنا أجزی به» (۲)، والحـج يستوعب الصيام، ذلك أنّ الحاجّ الذی لا يملك هدياً يجب عليه صيام ثلاثة أيام فی الحجّ وسبعة بعد عودته، قال تعالى: [... فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فی الحج وسبعة إذا رجعتم] (۳).

وهكذا كانت الصـلاة مشرّعةً فی الحج بالطواف؛ إذ «الطواف بالبيت صلاة» (۴)، علاوةً على وجود فريضة الصلاة فی الحجّ، ذلك أنّ الطائف يقف بعد

۱- آل‌عمران: ۹۷.

۲- وسائل الشيعة ۷: ۲۹۰.

۳- البقرة: ۱۹۶.

۴- سنن النسائی ۵: ۲۲۲.

ص: ۶

طوافه خلف أو جنب مقام إبراهيم عليه السلام لإقامة صلاة الطواف، قال سبحانه:

[واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى] (۱)، وبالصلاة هناک يُنال تمام ما للصلاة من مزايا وخاصيات.

من هنا، جاء فی الرواية أنّ الحج أفضل من الصلاة والصيام (۲).

وهكـذا، ينـال الحاجّ بركات الزكاة فی حجّه، ذلک أنّ فی الحـجّ إنفاقاً مالياً ونثاراً وإيثاراً يُعـدم البخل ويبـدّده، فيحفظ الحـج بـذلک الأرواح والنفوس عن التلوّث بكـدورات البخـل ويحميهـا منه، وكـل من كـان محفوظـاً من البخـل فهو من الصـالحين المفلحين، قـال سبحانه: [ومن يوق شحّ نفسه فأولئک هم المفلحون] (۳).

وحصيلة الكلام، إنّ الحج تركيبة من عبادات متنوّعة، تشمل فضائل كثيرة تحتويها تلک العبادات (۴)، ليس هذا فحسب، بل مع ذلک كلّه، فی الحجّ ميزته الخاصّة به، تلک التی لا يعثر عليها فی غيره، وهذه الميزة عبارة عن كون الحج عهداً و ميثاقاً خاصاً بين العبد وربّه سبحانه.

من هنا، جاء فی الرواية عن الصادق عليه السلام: «ودّ من فی القبور لو أنّ له حجةً بالدنيا وما فيها» (۵).

وقفات مع الخطاب الإلهی الخاصّ بالحج

۱- ۱ البقرة: ۱۲۵.

۲- من لا يحضره الفقيه ۲: ۲۲۱.

۳- الحشر: ۹.

۴- وسائل الشيعة ۸: ۷۷- ۸۳.

۵- المصدر نفسه: ۸۲.

ص: ۷

تذکر آیة [ولِلَّه علی الناس حج البیت من استطاع إلیه سبیلًا] (۱) وجوب الحج وتنصّ علیه، فی جوّ من التوکیدات الکثیرة، التی نشیر هنا إلی بعضها:

أ- إن الجملة المشار إلیها جملة خبریة، ودلالتها علی الإنشاء أقوی من دلالة الجملة الإنشائیة نفسها علیه.

ب- إنّها جملة إسمیة، وهی جملة یعدّ توکیدها علی معنی الثبوت أکبر من الجملة الخبریة الفعلیة.

ج- إنّ الوجوب قد بیّن فیها مرفقاً بلام التکلیف فی کلمة «لِلَّه»، وهو تکلیف قدّم- بسبب أهمیته- علی المبتدأ وهو «حِجُّ».

د- ولمزید من التوکید، جاءت «علی» فوراً، وبدون فصل، عقیب کلمة «لِلَّه»، وهو ما یدلّ هنا علی الوجوب ویرشد إلیه.

ه- ورد ذکر المکلّفین (۲) فی الآیة مرتین: ابتداءً بصورة الإجمال والعموم، واستمراراً بصورة التفصیل والخصوص.

ووجه التأکید فی هذا السیاق بیان الموضوع مع البدل، ثم ذکر البدل بمثابة التکرار، فبدل أن یقال: لِلَّهعلی المستطیع، قال: [لِلَّه علی الناس... من استطاع...]، فقد جاء بدل بعض عن الکل فی الآیة موضع کلمة «الناس».

۱- آل‌عمران: ۹۷.

۲- إن سعة مفهوم الحج وشموله بلغ حداً غدا فیه إطافة المولود الصغیر مشروعاً ومستحباً، علی خلاف سائرالعبادات، التی یری بعض الفقهاء أنّ القیام بها فی سن الصغر إنما هو للتمرین.

ص: ۸

و- ولم تـذکر الآیـة فی تارکی الحج: «ومن ترک الحج»، بل عبّرت عنهم بکلمة [ومن کفر...]، وهو تعبیر یقوم- کما تفیده الروایات- مقام ترک الحج (۱).

ومن الواضح أنّه لیس المقصود بالکفر هنا الکفر الاعتقادی، بل الکفر العملی، وفی هذا المجال یقول الإمام الصادق علیه السلام: «من مـات ولم یحـجّ حجّهٔ الإسـلام لم یمنعه من ذلـک حاجـهٔ تجحف به، أو مرض لا یُطیق فیه الحـج، أو سـلطان یمنعه فلیمت یهودیاً أو نصرانیاً» (۲).

ز- إنّ جملـهٔ: [فإن اللَّه غنیّ عن العالمین] فی ذیل الآیـهٔ جاءت لإبراز عدم الاعتناء بتارک الحج، أی أنّ اللَّه سـبحانه لیس مسـتغنیاً عن تارک الحج فحسب، بل هو فی غنی أیضاً عن العالمین بأجمعهم.

۲- لقـد عـدّ اللَّه سـبحانه زمان الحـج والعمرهٔ ومکانیهما، وکـذلک الحجّاج والمعتمرین، بل حتی الـذین یقصـدون الحج والعمرهٔ من أقصـی نقاط العالم دون أن یکونوا قـد وصـلوا بعـدُ إلی المیقات، وکذلک أضاحی الحج، بل حتی ذاک الحذاء المتدلی- معلقاً- من رقبـهٔ الحیوان المصـحوب، دلالهً علی صـیرورته أضـحیهً فی الحج... عدّ سـبحانه ذلک کلّه من الشـعائر الإلهیهٔ، فقد قال: [یا أیها الذین آمنوا لا تحلّوا شعائر اللَّه ولا الشهر الحرام ولا الهدی ولا القلائد ولا آمین البیت الحرام] (۳)، کما تحدّث عن الصفا والمروهٔ فقال: [إنّ الصفا والمروهٔ من

۱- بحارالأنوار ۶۹: ۹۳، ۱۱۰.

۲- وسائل الشیعهٔ ۸: ۱۹، تـدلّ فاء التفریع فی «فلیمت یهودیاً أو نصـرانیاً» علی الوجوب الفوری للحـج، ذلک أنّ أحـداً لا یعرف زمان موته، وهو فی کل لحظهٍ عرضهٔ لهذا الخطر المحتمل الهائل، لذا لا یمکن للمسـتطیع أن یکون نائباً عن غیره، ذلک أنه لیس لأحد حق تأخیر الحج عن سنهٔ الاستطاعهٔ.

أمّا تأخیر المسـلمین حجهم عن عام فتح مکّهٔ، وهو عام ۸ ه، لمدهٔ عامین، لیحجّوا فی السـنهٔ العاشرهٔ، فقد کان ذلک بسبب عقدٍ عقدوه مع المشـرکین قبل فتح مکّهٔ أن لا یردوا مکّهٔ، أی أنّ الحج لم یکن واجباً علی المسـلمین بسبب انعدام الاستطاعهٔ السربیهٔ تخلیهٔ الطریق من هنـا، أرسـل رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله فی العـام التـاسع للهجرهٔ، بعـد فتـح مکـهٔ، علی بن أبی طالب علیه السـلام مع جمع من المسلمین.

۳- المائدهٔ: ۲.

ص: ۹

شعائر اللَّه] (۱).

ولکی یحثّ الآخرین ویرغبهم فی تعظیم الشعائر وحفظ الحدود الإلهیة، تحدّث عن آثار تعظیم الشعائر فقال: [ومن یعظّم حرمات اللَّه فهو خیر له عند ربّه] (۲)، وقال: [ومن یعظم شعائر اللَّه فإنّها من تقوی القلوب] (۳).

یعدّ الحج من أهم مظاهر الإسلام، نظراً لاشتماله علی الکثیر من السنن والأسرار

۳- وتعدّ الآیة المبارکة: [ویسألونک عن الأهلّة قل هی مواقیت للناس والحج] (۴)، أنموذجاً آخر من الدوالّ علی أهمیة الحج، فرغم أنّ کلمة «الناس» تشمل تمام الأمور التی یواجهها الناس ویتعاملون معها، إلا أن ذکر الحج مستقلًا بعد ذلک، إنّما جاء من باب ذکر الخاص بعد العام لبیان أهمیة الخاص، لیقول: إنّ تغیّر أوضاع القمر وأشکاله جاء لکی یسهل علی الإنسان تحدید أشهر الحج، حتّی یتسنّی للناس المبادرة إلی إقامة الحج فی هذه الأشهر.

۴- ومع کثرة الآیات القرآنیة الحاکیة عن دلالة کل شیء علی اللَّه سبحانه وحکایته عنه، إلا أنّ موضوع الحج جاء التعبیر عنه ب [آیات بینات] (آل‌عمران: ۹۷) (۵)، نظراً لما فی الحج من خصوصیات متنوّعة، زمانیاً ومکانیاً،

۱- البقرة: ۱۵۸.

۲- الحج: ۳۰.

۳- الحج: ۳۲.

۴- البقرة: ۱۸۹.

۵- لمکّة والحرم آداب وسنن، تنشأ جمیعها من حرمة المسجد الحرام، وهکذا کانت للمسجد الحرام أیضاً آداب‌وأحکام وسنن، منشؤها احترام الکعبة، ولدی البحث عن مرجع الضمیر فی «فیه» و «دخله» فی الآیات الشریفة: [فیه آیات بینات مقام إبراهیم ومن دخله کان آمناً] و [ومن یرد فیه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب ألیم] الحج: ۲۵، یلاحظ أنّه یعود تارةً- بتناسب الحکم والموضوع- إلی أرض مکة أو إلی دائرة الحرم، فیما یرجع أحیاناً إلی المسجد الحرام، وأخری إلی الکعبة، وهی القبلة والمطاف، وعلیه فلم یکن مرجع الضمیر واحداً، ذلک أنّه- وکما جاء فی أبحاث عدیدة متنوّعة- لیس من التهافت عود الضمیر المذکور إلی أکثر من مرجع، نعم الکعبة بما لها من خصوصیة بوصفها القبلة والمطاف تبقی مکانتها محفوظة.

ص: ۱۰

ففی الحج آیات إلهیة، کالکعبة والحجر الأسود، ومقام إبراهیم، وزمزم وغیر ذلک من أمثاله مما هو واضح مشهود. فأرض قاحلة لا تقبل الزراعة، تغدو بدعاء النبی إبراهیم علیه السلام: [فاجعل أفئدةً من الناس تهوی إلیهم] (۱)

کعبةً للمشتاقین، هی فی حدّ ذاتها من الآیات الإلهیة، کسائر برکات الحج وأسراره، مما لا یشاهد الکثیر منها سوی أولیاء الحق.

۵- إضافةً إلی الآیات المذکورة آنفاً، ثمة آیات أخری طبّقت فی الروایات علی الحج أیضاً، ومن بین هذه الروایات، ثلاث روایات ننقلها هنا هی:

أ- معاویة بن عمّار قال: «سألت أبا عبداللَّه علیه السلام عن رجل له مال ولم یحج قط؟

قال: هو ممّن قال اللَّه تعالی: [ونحشره یوم القیامة أعمی] (۲)، قال: قلت: سبحاناللَّه! أعمی؟ قال: أعماه اللَّه عن طریق الحقّ» (۳).

ب- عن أبی بصیر قال: «سألت أبا عبداللَّه علیه السلام عن قول اللَّه عز وجل: [ومن کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی وأضلّ سبیلًا] (۴)، قال: ذلک الذی یسوّف نفسه الحج- یعنی حجة الإسلام- حتی یأتیه الموت» (۵).

والمستفاد من هذین الحدیثین أن باطن تارک الحج أعمی فی الدنیا، وأنّ هذا الباطن، سیغدو ظاهراً فی الآخرة، ولهذا فسوف یحشر هذا الإنسان فاقد البصر یوم القیامة.

ج- طبّقت فی بعض الأحادیث الآیة المبارکة: [ففرّوا إلی اللَّه] (۶)

علی الحج، منها ما قاله الإمام الباقر علیه السلام فی تفسیر المراد منها: «حجّوا إلی اللَّه» (۷).

۱- إبراهیم: ۳۷.

۲- طه: ۱۲۴.

۳- وسائل الشیعة ۸: ۱۷.

۴- الإسراء: ۷۲.

۵- وسائل الشیعة ۸: ۱۷.

۶- الذاریات: ۵۰.

۷- وسائل الشیعة ۸: ۵.

ص: ۱۱

معالم الحج فى الروايات

يعدّ الحج من أهم مظاهر الإسلام، نظراً لاشتماله على الكثير من السنن والأسرار، ولهذا وردت فى أهميته، ومكانته، وأبعاده المختلفة، وأسرار تشريعه..

الكثيرُ من الروايات عن المعصومين عليهم السلام، ونحاول هنا الاكتفاء ببعض ما جاء عنهم عليهم السلام فى ذلك.

۱- عن معاوية بن عمّار عن أبى عبداللَّه عليه السلام عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لقيه أعرابى فقال له: يا رسول اللَّه! إنى خرجت أريد الحج ففاتنى، وأنا رجل مميل، فمرنى أن أصنع فى مالى ما أبلغ به مثل أجر الحاج.

فالتفت إليه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فقال: أنظر إلى أبى قبيس، فلو أنّ أباقبيس لك ذهبة حمراء أنفقته فى سبيل اللَّه ما بلغت ما يبلغ الحاج.

ثم قال: إن الحاجّ إذا أخذ فى جهازه لم يرفع شيئاً ولم يضعه إلا كتب اللَّه له عشر حسنات، ومحى عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات، فإذا ركب بعيره لم يرفع خفاً ولم يضعه إلا كتب اللَّه له مثل ذلك، فإذا طاف بالبيت خرج من ذنوبه، فإذا سعى بين الصفا والمروة خرج من ذنوبه، فإذا وقف بعرفات خرج من ذنوبه، فإذا وقف بالمشعر الحرام خرج من ذنوبه، فإذا رمى الجمار خرج من ذنوبه.

قال: فعدّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله كذا وكذا موقفاً إذا وقفها الحاج خرج من ذنوبه، ثم قال: أنى لك أن تبلغ ما يبلغ الحاج، قال أبوعبداللَّه عليه السلام ولا تكتب عليه الذنوب أربعة أشهر، وتكتب له الحسنات، إلا أن يأتى بكبيرة» (۱).

ولعل مراد النبى صلى الله عليه و آله من التأكيد على خروج الحاجّ من ذنوبه عقب أداء كلٍّ من المناسك الإشارة إلى أنّ كل واحدٍ من هذه الأعمال له دور فى غفران نوع خاص

۱- وسائل الشيعة ۸: ۷۹.

ص: ۱۲

من الذنوب، ولهذا كان واجباً لتحصيل هذه المغفرة الإلهية، أو أنّ المراد أنّ الذنوب حيث تراكمت و خزّنت حتى غدت حجاباً يغطّى قلب المذنب الخاطىء كان كل منسكٍ من هذه المناسك موجباً لإنقاصها، ورفع هذا الغطاء تدريجياً عن صفحة القلب.

۲- جاء فى وصايا النبى صلى الله عليه و آله لأميرالمؤمنين عليه السلام: «يا على! تارك الحج وهو مستطيع كافر، يقول اللَّه تبارك وتعالى: [ولِلَّه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلًا ومن كفر فإن اللَّه غنى عن العالمين] (۱)» (۲).

۳- وعن أميرالمؤمنين عليه السلام: «... وفرض عليكم حجّ بيته الحرام، الذى جعله قبلةً للأنام، يَردونه ورود الأنعام، ويألهون إليه وُلُوهَ الحمام، وجعله سبحانه علامةً لتواضعهم لعظمته، وإذعانهم لعزّته، واختار من خلقه سُمّاعاً أجابوا إليه دعوته، وصدّقوا كلمته، ووقفوا مواقف أنبيائه، وتشبّهوا بملائكته المطيفين بعرشه، يُحرِزون الأرباح فى متجر عبادته، ويتبادرون عنده موعد مغفرته، جعله سبحانه وتعالى للإسلام عَلَماً، وللعائذين حَرَماً، فَرَض حقّه، وأوجب حجّه، وكتب عليهم وِفادته» (۳).

۴- ويقول على عليه السلام أيضاً حول فضيلة الحج والعمرة: «إنّ أفضل ما توسّل به المتوسّلون إلى اللَّه سبحانه وتعالى الإيمان به وبرسوله، والجهاد فى سبيله... وحج البيتِ واعتماره، فإنّهما ينفيان الفقر، ويَرحَضان الذنب...» (۴).

۵- ويحتل الحديث عن الكعبة وأرض مكة وبيان سرّ كون بيت اللَّه هناك قسماً أساسياً من الخطبة القاصعة لأميرالمؤمنين عليه السلام، ففى هذه الخطبة يشير الإمام عليه السلام إلى تاريخ الحج، وإلى دوره فى خلق روح التواضع وتحطيم التكبر والاستكبار، إنّه يقول فى مطلع هذا القسم من خطبته: «ألا ترون أنّ اللَّه سبحانه اختبر الأوّلين من لدُن آدم صلوات اللَّه عليه إلى الآخرين من هذا العالم بأحجارٍ

۱- آل‌عمران: ۹۷.

۲- وسائل الشيعة ۸: ۲۰.

۳- نهج البلاغة، الخطبة: ۱.

۴- المصدر نفسه، الخطبة: ۱۱۰.

ص: ۱۳

لا تضرّ ولا تنفع، ولا تبصر ولا تسمع، فجعلها بیته الحرام الذی جعله للناس قیاماً...».

وفی ختام هذا القسم من الخطبة جاء: «... ولکنّ اللَّه یختبر عباده بأنواع الشدائد، ویتعبّدهم بأنواع المجاهد، ویبتلیهم بضروب المکاره، إخراجاً للتکبّر من قلوبهم، وإسکاناً للتذلّل فی نفوسهم، ولیجعل ذلک أبواباً فُتُحاً إلی فضله، وأسباباً ذُلُلًا لعفوه» (۱).

۶- ویقول علی علیه السلام أیضاً: «اللَّه اللَّه فی بیت ربّکم، لا تخلوه ما بقیتم، فإنه إن ترک لم تناظروا» (۲).

۷- ویقول الإمام الباقر علیه السلام: «بنی الإسلام علی خمسة أشیاء: علی الصلاة، والزکاة، والحج، والصوم، والولایة- وبعد ذکر فضائل الخمسة قال-: قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: لحجة مقبولة خیر من عشرین صلاة نافلة» (۳)، رغم أن الصلاة عمود الدین و معراج المؤمن.

۸- ویتحدّث الإمام الباقر علیه السلام أیضاً عن جامعیة الحج وقدمه فیقول: «أتی آدم هذا البیت ألف آتیة علی قدمیه، منها سبعماءة حجّة، وثلاثماءة عمرة» (۴)«۴».

۹- وفی روایة منقولةٍ عن الإمام الصادق، جاء عن زرارة: «قلت لأبی عبداللَّه علیه السلام: جعلنی اللَّه فداک، أسألک فی الحج منذ أربعین عاماً فتفتینی، قال: یا زرارة! بیت حجّ إلیه قبل آدم بألفی عام ترید أن تفتی مسائله فی أربعین عاماً» (۵).

۱- المصدر نفسه، الخطبة: ۱۹۲ القاصعة.

۲- المصدر نفسه، الرسالة: ۴۷.

۳- الکافی ۲: ۱۸- ۱۹.

۴- وسائل الشیعة ۸: ۹۴، وقد ذکر أن عمر آدم علیه السلام کان من ۹۳۰ إلی ۱۰۳۰ عاماً، فراجع ۱۱: ۲۶۸- ۲۶۹.

۵- وسائل الشیعة ۸: ۷، وثمّة بحوث یمکن طرحها تخصّ جملة «ألفی عام قبل آدم»، کما توجد بحوث تتعلّق بالأجیال البشریة القدیمة، ولکنها خارجة عن طاقة هذه الدراسة، وإنما نشیر هنا إلی جملة «أربعین سنة سؤالًا وجواباً» الواردة فی هذه الروایة، فقد ولد الإمام الصادق علیه السلام عام ۸۳ ه، وتولی منصب الإمامة عام ۱۱۴ ه، وقد توفی عام ۱۴۸ ه، وبهذا تکون مدّة حیاته المبارکة ۶۵ عاماً، فیما تکون مدّة إمامته ۳۴ عاماً، وبناءً علیه، فمقصود زرارة من کلمة «أربعین سنة» ما هو أعمّ من فترة الإمامة وما سبقها، ذلک أن الإمام علیه السلام کان عالماً بالأحکام الدینیة حتی قبل إمامته، عندما کان تحت زعامة الإمام الباقر علیه السلام، أو أنّ المراد فترة إمامته البالغة ۳۴ سنة، وجاء التعبیر بأربعین سنة علی سبیل المتعارف، حیث لا یحسب العرف کسور العقود الزمنیة، مکتفین بذکر الرقم التقریبی.

ص: ۱۴

۱۰- وعن الإمام الصادق علیه السـلام حول علّة وجوب الحج: «فجعل فیه الاجتماع من الشـرق والغرب لیتعارفوا... ولتعرف آثار رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وتعرف أخباره ویذکر ولا ینسی» (۱).

۱۱- ویجیب الإمـام الصـادق علیه السـلام أیضاً عن سؤال وجّه إلیه عمّن أنجز حجّه الواجب علیه، فهل التصـدّق فی السـنوات اللاحقة بدل الحج أفضل له أم لا؟

فیقول: «کذبوا، لو فعل هذا الناس لعطّل هذا البیت، إن اللَّه عز وجل جعل هذا البیت قیاماً للناس» (۲).

۱۲- وحول الکعبة، یقول الإمام الصادق علیه السـلام فی إحدی الروایات: «جعلها اللَّه لدینهم ومعائشهم» (۳)، تماماً کما جاء فی روایةٍ أخری: «لا یزال الدین قائماً ما قامت الکعبة» (۴).

والأصل هنا قیام الدین وقوامه، فالحج الذی لا یؤدی للدین ولا یُقام له لا ثمرة من ورائه.

من هنا، قال النبی صـلی الله علیه و آله: «یأتی علی الناس زمان یکون فیه حـج المملوک نزهـة، وحـج الأغنیاء تجارة، وحـج المساکین مسألةً» (۵).

۱۳- وعن آثار الحج وبرکاته، یقول الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام: «إنما

۱- المصدر نفسه: ۹.

۲- المصدر نفسه: ۱۴.

۳- المصدر نفسه: ۴۱.

۴- المصدر نفسه: ۱۴.

۵- المصدر نفسه ۱۱: ۶۰.

ص: ۱۵

أمروا بالحج لعلّة الوفادة إلی اللَّه عز وجل، وطلب الزیادة، والخروج من کل ما اقترف العبد، تائباً مما مضی، مستأنفاً لما یستقبل...».

إلی أن قال: «وقضاء حوائج أهل الأطراف فی المواضع الممکن لهم الاجتماع فیه، مع ما فیه من التفقّه ونقل أخبار الأئمة علیهم السلام إلی کل صقع وناحیة» (۱).

۱۴- وما ورد فی الحج بوضوح من الحق وسعة الرحمة لم یرد فی أیّ من العبادات الأخری، فاللَّه تعالی یتحدث عن وضوح الحق فی الحج بالقول: [فیه آیات بینات] (۲)، ذلک أنّ أسرار الحج، وهی آیات اللَّه تعالی، ستکون واضحةً بینةً هناک.

أمّا فیما یخصّ سعة رحمة الحج:

أ- فیتحدّث الإمام الباقر علیه السلام عمن خرج قاصداً الحج الواجب ثم مات وهو فی الطریق: «إن مات فی الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام...» (۳).

وهذا مظهر من مظاهر سعة الرحمة، وأدب الضیافة الإلهیة.

ب- ویقول رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فی حجة الوداع، عند الوقوف بعرفات قریب الغروب: «إنّ ربکم تطوّل علیکم فی هذا الیوم، وغفر لمحسنکم، وشفّع محسنکم فی مسیئکم، فأفیضوا مغفوراً لکم» (۴).

ج- ولعلّه لما فی الحج من خصوصیات کهذه قال الإمام الصادق علیه السلام لعیسی ابن أبی منصور: «یا عیسی! إنی أحب أن یراک اللَّه فیما بین الحج إلی الحج وأنت تتهیّأ للحج» (۵).

د- وفی روایة أخری عنه علیه السلام: «لیحذر أحدُکم أن یعوّق أخاه عن الحج،

۱- المصدر نفسه ۸: ۷- ۸.

۲- آل عمران: ۹۷.

۳- وسائل الشیعة ۸: ۴۷.

۴- المصدر نفسه ۸: ۶۵.

۵- المصدر نفسه: ۱۰۶

ص: ۱۶

فتصیبه فتنهٔ فی دنیاه مع ما یُدّخر له فی الآخرهٔ» (۱).

ذلک أنّه لا یمکن لأحد أن یمنع عن غیره خیراً کالحج، بل إن علی المسلمین الذین أقدموا بأنفسهم علی تأدیهٔ فریضهٔ الحج أن یشجّعوا الآخرین علیها ویحثوهم علی أدائها.

عظمهٔ الحج فی أدعیهٔ شهر رمضان

ویکفی لإبراز أهمیهٔ الحج، مع أحکامه وحِکَمِه الخاصهٔ، مطالعهٔ ما جاء- بصورهٔ مکرّرهٔ- فی طلب الحج فی أدعیهٔ شهر رمضان المبارک (۲)، بحیث لانجازف إذا قلنا: إنّ صیام هذا الشهر، وأدعیته اللیلیهٔ، ومناجاته السحریهٔ، وأوراده الیومیهٔ تهیء الإنسان للحج، ودرک ما قیل فیه من حکم ومفاهیم و...، من قبیل: «الساجد بمکهٔ کالمتشحّط بدمه فی سبیل اللَّه» (۳).

و «تسبیحهٔ بمکهٔ أفضل من خراج العراقین ینفق فی سبیل اللَّه» (۴).

و «من ختم القرآن بمکهٔ لم یمت حتی یری رسول‌اللَّه صلی الله علیه و آله، ویری منزلته فی الجنهٔ» (۵).

و «النظر إلی الکعبهٔ حباً لها یهدم الخطایا هدماً» (۶).

إن طلب التوفیق لإدراک الحج فی أدعیهٔ شهر رمضان المبارک ملفت للنظر، إلی حدّ ربما یمکن القول بأنّ اللَّه سبحانه کان یرید توفیر الأرضیهٔ المناسبهٔ لیهیّء

۱- المصدر نفسه: ۹۸.

۲- مفاتیح الجنان، الأعمال المشترکهٔ، أعمال لیالی وأیام شهر رمضان المبارک، دعاء أبی حمزهٔ الثمالی، أدعیهٔلیالی القدر و... وقد جاء فی قسم من الدعاء الأول فی الأعمال المشترکهٔ: «اللهم ارزقنی حج بیتک الحرام، فی عامی هذا وفی کل عام... اللهم إنی أسألک فیما تقضی وتقدّر... أن تکتبنی من حجاج بیتک الحرام، المبرور حجهم...».

۳- وسائل‌الشیعهٔ ۹: ۳۸۲- ۳۸۳.

۴- المصدر نفسه.

۵- المصدر نفسه: ۳۴۰.

۶- المصدر نفسه: ۳۶۵.

ص: ۱۷

بذلک ضیافته عبر أشهر متعدّدة، لا سیما العشر الأوائل من ذی الحجة.

وبناءً علیه، یکون شهر رمضان المبارک بدایة الضیافة الإلهیة، فیما یکون ذوالحجة منتهاها، وذلک فی موسم أداء مناسک الحج.

إن الحج ضیافة اللّه، والحجاج- کالصائمین- ضیوف الرحمن، تماماً کما قال الإمام الصادق علیه السلام: «إنّ ضیف اللّه عز و جل رجلٌ حجّ واعتمر، فهو ضیف اللّه حتی یرجع إلی منزله» (۱).

ویقول الإمام علی علیه السلام فی ذیل جوابه عن سؤال: لماذا حرم الصوم فی أیّام التشریق؟ (۲): «لأنّ القوم زوّار اللّه فهم فی ضیافته، ولا یجمل بمضیفٍ أن یصوم أضیافه» (۳).

إنّ هذه الضیافة ذات الأشهر المتعدّدة تقع علی مرحلتین:

الأولی: یقول فیها المضیف لضیفه: أطلب ما ترید.

الثانیة: إعطاء المضیف ضیفه ما کان طلبه منه.

فالضیافة الخاصّة بشهر رمضان المبارک توفر أرضیةً مناسبة لضیافة الحج، ففی شهر رمضان، یقول المضیف- وهو اللّه سبحانه- لعباده الصائمین: «اطلبوا منّی الحج»، أما فی الضیافة الثانیة، أی فی مراسم الحج ومناسکه، فإنّ الحدیث یکون عن العطاء لا الطلب.

تذکّر:

حیث کانت الولایة من أرکان الإسلام والحج، جاء فی أدعیة شهر رمضان المبارک، إلی جانب طلب الحج وزیارة بیت اللّه الحرام، طلبٌ آخر وهو التشرّف

۱- المصدر نفسه ۱۰: ۴۵۸.

۲- أیام التشریق هی الیوم الحادیعشر والثانی عشر والثالث عشر من ذیالحجة، ویحرم علی الحاضرین فیمنی فی هذه الأیام الصیام.

۳- وسائل‌الشیعة ۸: ۱۵۹- ۱۶۰.

ص: ۱۸

بزیـارة العتبـات المقدّسـة وزیـارة الحرم المطهّر لرسول اللَّه صـلی الله علیه و آله والأئمـة المعصومین علیهم السـلام: «اللهم... ارزقنی... زیارة قبر نبیک والأئمة علیهم السلام، ولا تخلنی یا ربّ من تلک المشاهد الشریفة» (۱).

الشرف الزمانی للحج

«ما من أیّام أزکی عند اللَّه تعالی، ولا أعظم أجراً من خیرٍ فی عشر الأضحی» (۲).

و «ما من أیام، العمل الصالح فیها أحب إلی اللَّه عز وجل من أیام العشر، یعنی عشر ذی الحجّة...، إلا رجلٌ خرج بنفسه وماله فلم یرجع بشیء من ذلک» (۳).

یعتبر العارف الجلیل المیرزا جواد آقا ملکی قـدس سـره الحـدیثَ الثانی من هـذین الحدیثین النبویین أکثر أهمیةً، وهو الحدیث الناظر إلی عظمة العشر الأوائل من ذی‌الحجة وشرفها (۴).

وسـرّ هذه الأهمیة فی الروایة الثانیة حدیثها عن المحبة، لا عن العظمة، ومجیء کلمة «أحبّ» فیها، وهی أکثر دلالةً واختزاناً للمعانی من «أزکی» و «أعظم».

والظاهر أنّ أفضلیة الحج وأیّامه الخاصة لم تنشأ فقط من البعد العبادی الذی فیه، وإنّما ذلک من جوانب عدّة أخری لها الدور فی هذه الأفضـلیة، فأهم حادثـةٍ وقعت فی الخامس والعشـرین من ذی القعدة، وهو أحد أشـهر الحج، دحو الأرض، طبقاً لبعض الروایات، یعنی دحو الأرض ظهور أرض الکعبة وحرم اللَّه واتساعهما (۵).

۱- مفاتیح الجنان، دعاء أبی حمزة الثمالی.

۲- وسائل‌الشیعة ۱۰: ۲۲۱.

۳- المصدر نفسه.

۴- التبریزی، المراقبات: ۳۲۶، الفصل: ۱۲.

۵- وسائل‌الشیعة ۷: ۳۳۱- ۳۳۲، و ۹: ۳۴۷- ۳۴۸.

ص: ۱۹

وفی العشر الأوائل من ذی الحجة کان نزول سورة البراءة وإبلاغها بید أمیر التبرّی علی بن أبی طالب أهم حادثة تاریخیة حصلت، فقد کـان الآـخرون علی أمل فی أن یکلّفوا إبلاغ البراءة وقراءتها، إلا أن الوحی الـذی جاء بسورة البراءة وبلاغاتها، أعطی بنفسه أمراً لکی یبلّغ تبرّیها علی ید شخص یکون بنفسه مظهراً للتولّی والتبرّی.

«لا یؤدّیها إلا أنت أو رجلٌ منک».

من هنا، کان أمیرالمؤمنین علی علیه السلام- وهو الرسول نفسه (۱)- المکلّف بتبلیغها (۲).

إنّ هـذه الأحـداث ونظائرها تـدلّل بوضوح علی أنّ زمان الحـج له من هذه الجهات المذکورة فضـیلة أیضاً، فکل زمان یمنحه مظروفه الشـرف، وکل مکان یمنحه المکین فیه الفخر، وإلا فلا فرق بین الأزمنة فی الجوهر، من حیث أجزائه، کما لا فرق فی المکان وجوهره بین الأبعاد الهندسیة، أی: الطول، والعرض، والعمق أو الارتفاع.

نعم، إذا ما کان لشیء فی مخزن الغیب تعیّن، فمن الممکن أن یحتوی علی خصوصیة، تظهر بعد التنزّل، أمّا لو لم یکن لهذا الشیء فی رتبة الغیب أیّ تعیّن، إنّما حاز تعیّنه فی المرتبة اللاحقة، فإن خصوصیته إنما تظهر فی مرتبة التعیّن تلک.

تنظیم العقود باسم الحج

ولکی تبقی السـنة الإبراهیمیة فی الحج حیّةً فی ذاتها واسـمها، کان الأنبیاء الإبراهیمیون علیهم السـلام ینظمون عقودهم واتفاقاتهم من أبسطها إلی أهمّها فی موسم

۱- فی سورة آل عمران، الآیة ۶۱، جاء: [فقل تعالوا ندع... وأنفسنا وأنفسکم].

۲- بحارالأنوار ۳۵: ۳۰۳.

ص: ۲۰

الحج أو باسمه، تماماً كان الحال فى الاتفاق الذى وقع بين موسى وشعيب عليهما السلام إجارةً واستئجاراً، فقد استخدم تعبير «ثمانى حجج» بدلًا من ثمانى سنوات: [على أن تأجرنى ثمانى حجج] (۱).

إنّ تسمية هذاالشهر واشتهاره حتّى فى العهد الجاهلى بذى‌الحجة إنّما كان لأداء «حج البيت» فيه، وهذه التسمية والشهرة تدلّ على شهرة مراسم الحج كما تدلّ على أهمّيتها.

أبرز اتفاقات أيّام الحج ومواثيقها

إن نيل الكمال المعنوى والوصول إلى المقامات السامية يحتاج فى الحدّ الأدنى إلى أربعين ليلة ونهاراً متواصلة من الجهاد والسعى المخلص، «ما أخلص عبد للّه عز وجل أربعين صباحاً إلّاجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (۲).

والظاهر أنّ أفضلية الحج وأيّامه الخاصة لم تنشأ فقط من البعد العبادى الذى فيه، وإنّما ذلك من جوانب عدّة أخرى لها الدور فى هذه الأفضلية

إن شهر ذى القعدة والعشر الأوائل من ذى الحجة، وهى من أبرز مصاديق [وليالٍ عشر] (۳)، أبرز فرصة لاتخاذ الأربعين المشار إليها.

فعندما تشرّف موسى الكليم عليه السلام بمقام النبوّة الرفيع، عقد اللّه تعالى معه أهم اتفاق فى أشهر الحج:

[وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتمّ ميقات ربّه أربعين ليلة (۴)] (۵).

وقد بدأت هذه الأربعين من بداية شهر ذى‌القعدة حتى العاشر من ذى‌الحجة، حيث تبلغ مراسم الحج وزيارة بيت اللّه الحرام مبلغها، وقد كان موسى الكليم عليه السلام صائماً على الدوام خلال هذه الأربعين، ليلًا ونهاراً (۶).

وفى هذه الأربعين، ارتوى موسى عليه السلام تماماً من شوق لقاء الحقّ تعالى، وكانت حصيلتها، إضافةً إلى شهود الحق سبحانه (۷)، تلقّى التوراة (۸).

والمقصود هنا أنّ هذه المواهب والعطاءات كانت نصيب موسى عليه السلام فى أيام إقامة مناسك الحج.

إن هذا العهد والاتفاق، واحد من أبرز الاتفاقات والمواثيق التى وقعت بين الخلق (موسى) والخالق، فيما كان عقد الإجارة بين المخلوقين (موسى وشعيب عليهما السلام) من أبسط العقود والاتفاقات الواقعة.

۱- القصص: ۲۷.

۲- بحارالأنوار ۶۷: ۲۴۲.

۳- الفجر: ۲.

۴- الأعراف: ۱۴۲.

۵- راجع: الكافى ۴: ۷۸؛ وتفسيرالعياشى ۲: ۲۵.

۶- الدرّ المنثور ۳: ۵۳۵- ۵۳۶.

۷- الأعراف: ۱۴۳.

۸- الأعراف: ۱۴۵.

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

من آیات الحج (۲)

اشارة

محمد سلیمان

[أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ...] (۱).

هـذه الآیـة المبارکـة من آیات فریضة الحج تتوفّر علی عدة مقاطع تحدثنا عن المقطع الأول منها فی العدد السابق من هذه المجلة، وها نحن نتحدث عن المقطعین:

الثانی: [فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَ].

والثالث: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِ].

وقبل ذلک نقول:

لطالما اهتم الإسـلام- أحکاماً ومفاهیم وآداباً- بالأخلاق وتنمیتها فی الساحـة المسـلمة أفراداً وجماعات وأمـة، وما هـذه المنظومـة من العبادات إلّاتأکید لهذا الإهتمام. وراح یؤکد أیضاً أن جوهر هذه العبادات هو بناء الإنسان المسلم ثم الأسرة المسلمة فالجماعة المسلمة فالأمة المسلمة، بناءً أخلاقیاً عالیاً تستطیع من خلاله أن تقف علی قدمیها کأنموذج ومثال ورمز یحتذی به فی کل مفاصل حیاتنا،

۱- البقرة: ۱۹۷.

ص: ۲۴

سواء أكانت مفاصل اجتماعية أم ثقافية أم سياسية... وحينما تكون هذه الأمة بهذا الشكل من البناء والتماسك والوعى عندئذٍ يستطيع رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أن يباهى بأمته الأمم الأخرى ويفتخر بها كما ورد عنه صلى الله عليه و آله.

وما فريضة الحج بأهدافها السامية وغاياتها النبيلة إلّامفردةً كبيرةً من مفردات تلك المنظومة العبادية التى أرستها السماء، وهى تهدف إلى بناء الفرد وإصلاح المجتمع، لأن اللَّه تعالى غنى عن العالمين كما صرح فى كتابه الكريم: [وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ العالَمِينَ] (۱) [إنْ تكفُروا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُم] (۲)، لا تنفعه عبادة العابدين ولا يضره كفر الكافرين ولا عصيان العاصين، وإنما حكمته العالية اقتضت استخلاف الإنسان أو النوع الإنسانى فى الأرض، لكى يقوم بتعميرها والاستقرار فيها بأمان وسلامة وعلى أوثق عيشة وأوسع تعاون وانسجام، وأكمل نظام.

وهذا الإنسان واستخلافه الذى هو مسؤولية عظيمة وخطيرة، يحتاج إلى تلك المنظومة العبادية لترافقه فى كل مفاصل حياته، بناءً وتقويماً وشحذاً لهممه، حتى ينطلق للكدح والعمل والمثابرة؛ لأنّ الحياة واستمرارها وديمومتها إلى الأجل الذى تريده السماء يحتاج إلى هذا الكائن الحى المختار العارف بوظيفته والواعى لمسؤوليته الكبيرة والخطيرة المتمثلة بالأمانة التى أوكلها اللَّه تعالى إليه.

وهذه الفريضة المباركة التى نحن بصددها تتوفر على أهداف عديدة، أولاها هو البناء الأخلاقى للإنسان الحاج عبر دورة تربوية أخلاقية سامية تتكامل مع مفردات تلك المنظومة العبادية الأوسع، وتفتح أبوابها ليلج الإنسان المؤمن مناسك عبادية مخصوصة فى أشهر معلومة وأيام معدودة و أرض هى الأخرى محدودة، شاءت السماء أن تختارها وتتخذها لتلك الدورة المدرسية المباركة، ذات

۱- البقرة: ۹۷.

۲- الزمر: ۷.

ص: ۲۵

عبادات وآداب ومناهج، أوجبتها لتکون محل التزام شدید لأناس یلجونها وفق شروط محددة توفرت فیهم، ویأخذون علی عاتقهم أداءها والتقید بها بإخلاص وصدق، لیتقبل اللّه تعالی بذلک حجهم وینالوا رضاه وأجره العظیم وثوابه الجزیل، و لتترک هذه المناسک حینئذٍ علیهم آثارها ویجنوا ثمارها، بل ویبثوا ما کسبوه منها من خیر وعطاء ومنافع فی اسرهم وأهلیهم وجماعاتهم، ویکونوا بذلک قدوة لهم جمیعاً ولمن لم یوفق لأداء هذه الفریضة ویشحذوا فیهم الهمم لأدائها وزرع الشوق فی نفوسهم إلیها.

وهذه الفریضة المبارکة التی نحن بصددها تتوفر علی أهداف عدیدة، أولاها هو البناء الأخلاقی للإنسان الحاج عبر دورة تربویة أخلاقیة سامیة تتکامل مع مفردات تلک المنظومة العبادیة الأوسع

هذا البناء الأخلاقی المتین یحتاج إلی أسس فاعلة فی النفس الإنسانیة تتمثل بما تحمله الآیة الکریمة من أمور، راحت تطلب من الإنسان الذی یرید أداء الحج المبارک الابتعاد عنها؛ لأنه عضو فی دورة تربویة وإن کان بعضها مطلوباً من الإنسان المسلم عدم ارتکابه حتی خارج هذه الدورة.

والذی یبدو أن هذه المفردات الثلاث إنما ذکرت لأنها أسّ المعاصی والآثام، وهو ما سنجده فی الآراء والأقوال العدیدة فی تفسیر هذا المقطع بمفرداته الثلاث.

حتی أن صاحب التفسیر الکبیر ذکر فی تفسیره الحکمة فی أن اللّه تعالی ذکر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزید ولا أنقص، وهو قوله: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِ] هی أنه قد ثبت فی العلوم العقلیة أن الإنسان فیه قوی أربع:

قوة شهوانیة بهیمیة.

وقوة غضبیة سبعیة.

وقوة وهمیة شیطانیة.

ص: ۲۶

وقوة عقلية ملكية.

ثم بعد هذا التقسيم، يذهب إلى أن المقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاث: الشهوانية، والغضبية، والوهمية.

ثم أخذ بتفصيل الأمر حيث يقول:

فقوله: [فلا رفث]، إشارة إلى قهر القوة الشهوانية.

وقوله [ولا فسوق]، إشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب.

وقوله: [ولا جدال] إشارة إلى قهر القوة الوهمية التى تحمل الإنسان على الجدال فى ذات اللّه وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وهى الباعثة للإنسان على منازعة الناس ومماراتهم، والمخاصمة معهم فى كل شىء.

وبما أن سبب الشر محصور فى هذه الأمور الثلاثة- كما يرى الرازى- فإنه يرتب النتائج قائلًا: فلا جرم قال تعالى: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِ]، أى فمن قصد معرفة اللّه ومحبته، والاطلاع على نور جلاله، والانخراط فى سلك الخواص من عباده، فلا يكون فيه هذه الأمور.

ثم يختم قوله بما خلص إليه وهو: إن هذه أسرار نفيسة هى المقصد الأقصى من هذه الآيات، فلا ينبغى أن يكون العاقل غافلًا عنها... (۱).

وفى هذا المقطع من الآية جانب بلاغى يحمل ضرباً من النهى عجيب، وذلك أن المنهى عنه يتوقف مقياسه- كما يقول صاحب إعراب القرآن الكريم- على حسب موقفه، بحيث يعتبر غير مستحق للنهى فيما لو وقع فى غير ذلك الموقع، وتخصيص الحج بالنهى عن الرفث والفسوق والجدال فيه يشعر بأن هذه الأعمال فى غير الحج، وان كانت منهياً عنها وقبيحةً، إلّاأن ذلك القبح الثابت لها فى غير الحج كلا قبح بالنسبة لوقوعها فى الحج، فاجتنابها متحتم على كل حال، ولكن اجتنابها

۱- راجع الفخر الرازى، التفسير الكبير، الآية.

ص: ۲۷

فی الحج أمر فوق الاجتناب... (۱).

وکل هذا سنراه فیما یلی من حدیثنا عن هذین المقطعین من الآیهٔ الکریمهٔ:

[فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الحَجَ].

الإعراب:

فمن: الفاء وهی العاطفهٔ الفصیحهٔ، وقد اختلف الکلام بینهم فی سبب تسمیتها بالفصیحهٔ:

بعض قال: لأنها تأتی بمثابهٔ إجابهٔ بالتفصیل لمن استوضح عن المجمل.

وبعض آخر قال: لأن المعطوف علیه یحذف فیها مع کونه سبباً للمعطوف من غیر تقدیر حرف الشرط.

وثالث قال: لأنها تفصح عن المحذوف وتفید بیان سببیته.

ورابع قال: لأنها دخلت علی جملهٔ مسببهٔ عن جملهٔ غیر مذکورهٔ نحو قوله تعالی: [فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَهَٔ عیناً...] (۲)، أی ضرب فانفجرت.

ونحو قوله تعالی: [لَوْ أَنَّ عِنْدَنا ذِکْراً مِنَ الْأَوَّلِینَ لَکُنَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِینَ فَکَفَرُوا بِهِ] والتقدیر فجاءهم رسول اللَّه محمد فکفروا به.

ومثله قول أبی تمام:

قالوا خراسان أقصی ما یراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراساناً

هذا بالنسبهٔ للفاء.

أما فیما یتعلق بمن، فقد قالوا: یجوز فیها وجهان:

۱- انظر إعراب القرآن الکریم: الآیهٔ وما فیها من صور بلاغیهٔ؛ انظر فیه أن من غریب الفاء والسین کما فی الفسوق- فسق أن اجتماعهما فاء وعیناً للکلمهٔ یدل علی استکراه فی معنی الکلمهٔ..

۲- البقرهٔ: ۶۰.

ص: ۲۸

یجوز فیها أن تکون شرطیة بمعنی الذی.

ویجوز فیها أن تکون موصولة.

وهی مبتدأ، والخبر فلا رفث وما بعده، والعائد محذوف تقدیره: فلا رفث منه.

فرض: فعل الشرط. والفاعل هو.

فیهنّ: وهو جار ومجرور متعلق بفرض، وأما الضمیر فی فیهن فهو یعود علی کلمة أشهر. وإنما جاء کضمیر الإناث؛ لأن جمع غیر العاقل فی القلة، وهو هنا أشهر یعامل معاملة جمع الإناث علی الأفصح، فلذلک جاء فیهن دون فیها، وهذا بخلاف قوله تعالی: [مِنْها أربَعَةٌ حُرُم] (۱)، لأنه فی هذه الآیة جمع کثرة لا جمع قلة.

الحج: مفعول به.

الفاء فی فلا: رابطة لجواب الشرط.

لا: نافیة للجنس، ورفث اسمها، ولا فسوق عطف علی قوله: فلا رفث؛ ولا جدال عطف أیضاً.

وهذه الصیغة المذکورة هی صیغة نفی ارید بها النهی کقوله تعالی: [لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها] (۲). وهناک من یقول ارید بها الإخبار.

والجار والمجرور فی [فی الحج] متعلقان بمحذوف خبر لا النافیة للجنس.

وجواب الشرط هو الجملة الإسمیة وهی فی محل جزم إن قلنا بأن (من) شرطیة جازمة فی محل رفع مبتدأ، وفعل الشرط وجوابه خبر (من).

وإن قلنا: إن (من) موصولة فإن فلا رفث وما فی حیزها تکون فی محل رفع.

وعلی کلا التقدیرین لا بد من رابط یرجع إلی من.

وهناک تفصیل یأتی فی فقرة القراءة التالیة.

۱- التوبة: ۳۶.

۲- البقرة: ۲۲۲.

ص: ۲۹

القراءة:

هناك قراءات عديـدة للمفردات الثلاث الواردة فى المقطع: [فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِ] تترتب عليها أحكام نستعرض ذلك كله بإختصار:

قرأ أبو عمرو وابن كثير بتنوين (رفث) و (فسوق) ورفعهما وفتح (جدال).

وأبو جعفر ويُرْوَى عن عاصم أيضاً أنهما قَرَأ، برفع الثلاثة وبالتنوين، فيما قرأالعطاردى الآية بنصب الثلاثة والتنوين.

أما الباقون فقد قرؤا هذه المفردات الثلاث بالفتح.

وأوجه هذه القراءات هى:

قراءة الرفع ففيها وجهان:

الأول وهو الأظهر: أن (لا) ملغاة وما بعدها رفع بالابتداء، وسوغ الابتداء بالنكرة تقدم النفى عليها.

و (فى الحج) خبر المبتدأ الثالث وهو (جدال)، وحذف خبركل من رفث وخبر فسوق لدلالة خبر الثالث عليهما.

أو يكون (فى الحج) خبر رفث فيما حذف خبر كل من الثانى والثالث لدلالة خبر الأول عليهما.

ويجوز أن يكون (فى الحج) خبراً للثلاثة.

إن قيل: لماذا لا يكون (فى الحج) خبراً للثانى أى‌لفسوق، ويحذف خبر كل من الأول والثالث؟

كان الجواب: إن مثل هذا التركيب لا يجوز؛ لقبحه أولًا ولتأديته إلى الفصل ثانياً.

والثانى: أن تكون (لا) عاملة عمل ليس وفق شروط عملها فى كتب النحو، فيكون رفث إسمها وما بعده عطف عليه. وفى الحج هو الخبر. وإن ناقش بعضهم فى

ص: ۳۰

أن إعمال لا عملَ لیس لم یقم علیه دلیل صریح. وما أنشد من أبیات شعر مثل:

من صد عن نیرانها فأنا ابن قیس لا براح

تعز فلا شی علی الأرض باقیاً ولا وزر مما قضی اللّه واقیاً

أنکرتها بعد أعوام مضین لها لا الدار دار ولا الجیران جیراناً

وحلت سواد القلب لا أنا باغیاً سواها ولا فی حبها متراخیاً

یعدها أشیاء محتملهٔ وفیها کلام.

وأما من نصب الثلاثـهٔ منونـهً فتخریجها علی أن تکون منصوبهً علی المصدر بأفعال مقدرهٔ من لفظها، أیفلا یرفث رفثاً ولا یفسق فسـقاً ولا یجادل جـدالًا، وحینئـذٍ فلا عمل ل (لا) فیما بعدها وإنما هی نافیهٔ للجمل المقدرهٔ، وفی الحج متعلق بأی واحد من المصادر الثلاثهٔ المذکورهٔ فی الآیهٔ (الرفث، الفسوق، الجدال).

ویمکن أن یقال: إن (لا) للتبرئهٔ علی من یری أن اسمها معرب منصوب، وإنما حذف تنوینه تخفیفاً، وهی قراءهٌ شاذهٔ.

ص: ۳۱

وأما قراءة الفتح في الثلاثة فهي المشهورة، ولكن الخلاف دبّ بينهم حول كون هذه الفتحة في الثلاثة هل هي فتحة إعراب أو فتحة بناء؟

وفيه قولان، والقول الثاني هو للجمهور.

وفي حالة البناء، فإن المجموع من لا ومن اسمها في موضع رفع بالابتداء، والخبر هو (في الحج).

وإن كانت عاملة في الاسم النصب لأنها أجريت مجرى (إن) في نصب الاسم ورفع الخبر فتكون جملة (في الحج) خبر (لا).

الأول قول سيبويه، والثاني قول الأخفش.

وهنا الأمر لا يخلو من إضافة وهي:

إذا أخذ بما ذهب إليه سيبويه من كون (لا) وما بني معها في موضع المبتدأ فإن (في الحج) يكون خبراً عن الجميع؛ إذ ليس فيه إلّاعطف مبتدأ على مبتدأ.

أما إذا أخذ بمذهب الأخفش فلا يجوز أن يكون (في الحج) إلا خبراً للمبتدأين أو خبراً ل (لا) فقط، ولا يجوز أن يكون خبراً للكل؛ والسبب هو اختلاف الطالب لأن المبتدأ يطلبه خبراً له ولا يطلبه خبراً لها.

وإنما أشير إلى كل هذا لأبيّن وأنبه على ما في هذا المقطع من فوائد يمكن الحصول عليها والاستزادة منها في مصادرها (۱).

اللغة:

وقبل أن نتعرض إلى تفسير هذا المقطع وما ورد فيه من روايات و أقوال علماء الفريقين، أرى من الضروري أن نعرف المعاني اللغوية لهذه المفردات الواردة في الآية:

فرض لغة: فرض الشيء وفرض فيه فرضاً: حز فيه حزاً. وفرض العود

۱- انظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ۲: ۳۲۲- ۳۲۷، ففيه بحث نافع.

ص: ۳۲

وفرض فيه فهو فارض، والعود مفروض، ومنه الفرض أىالحز فى الشىء، الحز فى القدح، وفى الوتد وفى غيره. وفرضة القوس الحز الذى يقع فيه الوتر، وفرضة الوتد الحز الذى فيه، ومنه فرض الصلاة، لأنها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح، ولهذا قيل: حزه يحزه حزاً واحتزه: قطعه ولم يفصله، والحز إذن يأتى بمعنى القطع، ويأتى بمعنى أبان، وهو قوله تعالى: [سُورَةٌ أَنْزَلْناها وَ فَرَضْناها]، أما وهذا راجع إلى معنى القطع أيضاً، لأن من قطع شيئاً فقد أبانه عن غيره، واللّه تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره.

ففرض بمعنى أوجب، وفرض بمعنى أبان، كلاهما يرجع إلى أصل واحد.

ويقال: فرضه عليه: كتبه عليه. وفرضه له: خصه به، وفى التنزيل العزيز: [ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللَّهُ لَهُ].

ويقال: فرض له فى العطاء: قدر له نصيباً. وفرض له القاضى فريضة: قدرها وأوجبها. ومنه الفرائض، وهو علم تعرف به قسمة المواريث الشرعية.

ومنه افترض الشىء أىفرضه، ومنه جاء الفرض، والفريضة جمعها فرائض، وهى ما أوجبه اللّه تعالى على عباده من حدوده التى بينها بما أمر به وما نهى عنه. أو هو كل ما يعاقب الإنسان على تركه، سمى بذلك لأن له معالم وحدوداً، وقيل: لأنه لازم للعبد كلزوم الفرض (الحز) للقدح أو الحز فى العود.

ومنه أيضاً ما يفرضه الإنسان على نفسه. وهو الذى نصّت عليه الآية الكريمة: [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَ] أىفرضه أو أوجبه على نفسه أو ألزم نفسه به.

وقد وجدت أن السيد السبزوارى فى تفسيره مواهب الرحمن وبعد أن يبين معنى فرض يذكر فروقاً بين الفرض والوجوب فيقول:

مادة فرض تأتى بمعنى قطع الشىء الصلب والتأثير فيه قال تعالى: [لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً] (۱)، أىمقطوعاً معلوماً. وتستعمل فى فرائض اللّه

۱- النساء: ۱۱۸.

ص: ۳۳

تعالى لأنها تقطع الأوهام والشكوك والمحتملات بالنسبة إلى موردها.

ثم يقول:

ويطلق فى اصطلاح الفقهاء على المواريث أيضاً؛ لأنها تقطع وتقسم من مال الميت. ونسب إلى نبينا الأعظم صلى الله عليه و آله: «تعلموا الفرائض فإنها نصف العلم»، وفى الحديث عنه صلى الله عليه و آله أيضاً: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة».

ثم يقول:

وفرائض اللَّه تعالى هى: الأحكام التى أوجبها على العباد.

والفرق بين الفرض والوجوب من وجوه:

الأول: إن الفرض يختص بالنسبة إلى ما فرضه اللَّه تعالى فقط، بخلاف الوجوب فإنه أعم، يقال: وجوب عقلى، ولا يقال: فريضة عقلية.

الثانى: الوجوب يطلق ولو على مرتبة الإنشاء، والفرض لا يطلق إلا على مقام العمل.

الثالث: يطلق الفرض فى الشريعة على ما ألزم به اللَّه تعالى، بخلاف الوجوب فإنه أعم من السنة وما فرض اللَّه جل شأنه (۱).

اذن الفَرْضُ: ما أَوْجَبه اللَّه عزّ وجلّ، سمى بذلك لأَنَّ له مَعالِمَ وَحُدُوداً.

وفرَض اللَّه علينا كذا وكذا وافْتَرَضَ أى أَوْجَب. وقوله عزّ وجلّ: [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَ] أى أَوْجَبه على نفسه بإحرامه. وهذا ما يتعلق بموضوعنا وهو محل اتفاقهم.

ولكن كيف يقع هذا الفرض؟ هذا ما سنراه فى الروايات والأقوال التالية:

إن المراد من الفرض هنا أن يجعل المكلف الحج واجباً عليه بسبب عقده

۱- انظر المعجم الوسيط وكتب اللغة الاخرى مادة فرض. والتفسير الكبير للرازى، ومواهب الرحمن للسبزوارى.

ص: ۳۴

للإحرام، ولكن الأقوال اختلفت تبعاً لاختلاف الروايات عند الفرق الإسلامية حول الكيفية التى يتحقق بها فرض الحج أو عقد الإحرام الذى به يتحقق إلزام الإنسان المكلف نفسه بأداء فريضة الحج.

فبعض ذهب إلى كفاية النية فى تحققه، فيما ذهب الآخرون إلى عدم كفاية النية ولا بد لها من الاقتران بالتلبية أوالإشعار أوالتقليد.

والتلبية هى من لبى يلبى تلبية وهو مأخوذ من لب بالمكان يلب لباً، وألب إذا أقام به ولزمه. ولبيك تعنى لزوماً لطاعتك لزوماً بعد لزوم وإجابة بعد إجابة، وقيل معناه: اتجاهى إليك وقصدى وإقبالى على أمرك أو محبتى لك أو إخلاصى لك. وهو مصدر مثنى اللب، و ثنى على معنى التأكيد. ولبى بالحج تلبية أىقال فى الحج:

«لبيك اللّهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبيك».

إن الفرض يختص بالنسبة إلى ما فرضه اللَّه تعالى فقط، بخلاف الوجوب فإنه أعم، يقال: وجوب عقلى، ولا يقال: فريضة عقلية.

وهى تلبيات أربع، ولها صيغ أربع، نكتفى بما ذكرناه أعلاه، وهى تتضمن معانى عظيمة وجليلة؛ ولهذا كان لها تأثير كبير على الملبين فى هذه الفريضة المباركة.

ومعنى الإشعار هو أن يقوم الشخص من الجانب الأيسر من الهدى، وهو البدنة أىالناقة، ويشق سنامها من الجانب الأيمن ويلطخ صفحتها بدمها. وعند الحنابلة- دون بقية المذاهب الاخرى- لا يختص بالإبل، وإنما يشمل البقر.

وأما التقليد، فهو أن تعلق فى رقبة الهدى نعلًا خلقاً، أىبالياً، قد صليت فيه أو خيطاً أو سيراً أو غيرها ليعلم أنه هدى. والتقليد مشترك بين الأنعام الثلاثة (۱).

فالقرطبى فى تفسير الآية يقول: أىألزمه نفسه بالشروع فيه بالنية قصداً باطناً، وبالإحرام فعلًا ظاهراً، وبالتلبية نطقاً مسموعاً، قاله ابن حبيب وأبو حنيفة فى التلبية. ثم يقول: وليست التلبية عند الشافعى من أركان الحج. حيث ينقل قول

۱- انظر كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق ۲: ۲۱۷. وانظر أيضاً القاموس الفقهى لغة واصطلاحاً سعدى أبوجيب. الإفصاح فى فقه اللغة. وغيرها من كتب الفقه والحديث.

ص: ۳۵

الشافعی: تکفی النیة فی الإحرام بالحج. ثم یقول: وأوجب التلبیة أهل الظاهر وغیرهم (۱).

وفی الفقه الإسـلامی وأدلته أنه لا خلاف فی أنه إذا نوی حجاً أو عمرةً وقرن النیة بقول أو فعل من خصائص الإحرام یصیر محرماً، بأن لبی ناویاً به الحـج أو العمرة أو بهما معاً. و إن ما علیه کل من الشافعیـة والحنابلـة أن الإحرام لا ینعقـد بدون النیة، فإن اقتصـر علی النیة ولم یلب أجزاه وإن لبی بلا نیـة لم ینعقـد إحرامه، ولا یشترط قرن النیـة بالتلبیـة عنـدهم لأنهم یعـدونها من الأذکار. وفی الأرجـح عند المالکیة أن الإحرام ینعقد بمجرد النیة. لکن یلزمه عند المالکیة دم فی ترک التلبیة...

أماالحنفیة فعندهم لا یصیر شارعاً فی الإحرام بمجرد النیة ما لم یأت بالتلبیة ...

والنیة لیست برکن عندهم بل هی شرط، وإذا لبی ناویاً فقد أحرم عندهم.

ومما نقله صاحب الفقه الإسـلامی: أن الإحرام ینعقـد بالنیـة عنـد الجمهور، ولا ینعقد بمجردها عند الحنفیة، وإنما لا بد- کما نقله عن بعض المصادر- من قرنه بقول أو فعل من خصائص الإحرام کالتلبیة أو التجرّد أی‌من المخیط.

یبـدو أن الأمر لیس محصوراً بالتلبیـة عنـد الحنفیة بل یکفی التجرد أو أی‌قول أو فعل شـریطة أن یکون من خصائص الإحرام. وبالتالی فان الإحرام عندهم قد ینعقد بدون التلبیة أی‌بالتجرد مثلًا أو بسوق الهدی.

إذن، لا یصـح الإحرام إلا بالنیـة، ودلیلهم: «إنما الأعمال بالنیات وإنما لکل امرئ ما نوی»، ولأن الإحرام عبادة محضة فلا تصح من غیر نیة.

أما حجة الشافعی لما ذهب إلیه من کفایة النیة، أی‌من غیر حاجة إلی التلبیة، فهی وجوه کما یذکر الفخر الرازی فی تفسیره:

الحجة الأولی: قوله تعالی: [فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِی الْحَجِ]، وفرض الحج لا یمکن أن یکون عبارة عن التلبیة أو سوق

۱- الجامع لأحکام القرآن ۲: ۴۰۶.

ص: ۳۶

الهدی؛ فإنه لا إشعار البتة فی التلبیة بکونه محرماً. لا بحقیقة ولا بمجاز. فلم یبق إلا أن یکون فرض الحج عبارة عن النیة، وفرض الحج موجب لانعقاد الحج؛ بدلیل قوله تعالی: [فَلا رَفَث]، فوجب أن تکون النیة کافیة فی انعقاد الحج.

الحجة الثانیة: ظاهر قوله علیه الصلاة والسلام: «وإنما لکل امرئ ما نوی».

الحجة الثالثة: القیاس وهو أن ابتداء الحج کف عن المحظورات، فیصح الشروع فیه بالنیة کالصوم.

وأما حجة أبی حنیفة کما یذکر الرازی فهی وجهان:

الأول: ما روی أبو منصور الماتریدی فی تفسیره عن عائشة أنها قالت: لا یحرم إلا أهلّ أو لبّی.

الثانی: إن الحج عبادة لها تحلیل وتحریم، فلا یشرع فیه إلّابنفس النیة کالصلاة (۱).

أما الإمامیـة: فإن المراد عندهم من [فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الحَجَ] ألزم نفسه به بإیقاع النیة والتلبیات الأربع للمتمتع والمفرد. وأما القارن وهو أن یقرن بـإحرامه سیاق الهـدی، فمخیر بیـن أن یعقـد إحرامه بإشـعاره أو تقلیـده وإن شـاء بالتلبیـة. أو أوجب علی نفسه- کمـا یقـول المقـدس الأردبیلی فی زبـدة البیان- الحج مطلقاً حج التمتع وغیره بحیث صار واجباً فعله وشـغله وإتمامه، وحرم علیه محرمات الإحرام بالتلبیة مطلقاً أو بالإشعار أو بالتقلید أیضاً إذا کان سائقاً، کما دلت علیه صحیحة أو حسنة معاویة فی قوله تعالی: [أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَ]:

«الفرض بالتلبیة والإشعار والتقلید، فأی ذلک فعل فقد فرض الحج...». فدلت علی رکنیة التلبیة فی الجملة وأن الإحرام لا ینعقد إلّابها.

ثم یواصل حدیثه قائلًا: فخلاف البعض فی انعقاده بدونها وأنها لیس برکن کما نقلناه عن الدروس وقاله فی مجمع البیان، لا یعتد به.

۱- انظر الفقه الإسلامی وأدلته للدکتور وهبة الزحیلی ۳: ۱۲۲، ملخصاً. والتفسیر الکبیر للرازی: الآیة.

ص: ۳۷

ثم يقول: ودلت- أىالروايـة المـذكورة- على إجزاء التلبية مطلقاً وإجزاء أحدهما للقارن، وضـعف خلاف بعض الأصـحاب من تعيين أحدهما للقارن وتعيين التلبية للغير وهو ظاهر.

ودلت أيضاً على وجوب إتمام الحج بعد انعقاده بالإحرام كما هو مذهب الأصحاب والشافعى أيضاً، على ما ذكره القاضى فى تفسيره. ولا ـ يبعـد دلالتهـا على وجوب إتمـام حـج التمتع بالشـروع فى عمرته، لأـنه تعالى قـد ذكر حـج التمتع فى الآيـة، ثم قال: [فَمَنْ فَرَضَ] أىفرضه مطلقـاً بالإـحرام فوجب عليه الإتمـام، ولا ـ يبعـد صـدق فرضه بفرض عمرته، لأنهمـا بمنزلـة شـىء واحـد كما يفهم من الخبر المشهور:

دخلت العمرة فى الحج هكذا وشبك أصابعه صلى الله عليه و آله، لأنه لا بد من وقوع إحرامه فى هذه الشهور... (۱).

هـذا، وإن القارن عنـد جميع الفقهاء- عدا فقهاء الإمامية وبإسـتثناء ابن عقيل منهم حيث نقل عنه جواز الجمع وجعله تفسيراً للقران مع سياق الهدى- هو من قرن بين الحج والعمرة فى إحرامه، فيدخل أفعال العمرة فى أفعال الحج بنية واحدة وإحرام واحد.

نأمل أن نوفق لتفصيل ذلك وغيره فى مقالة أخرى عن أنواع الحج «التمتع والقران والإفراد».

إذن، لا بد من اقتران النية بالتلبية عند الإمامية.

فى الروايات:

رواية حريز: «إن رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله لما أحرم أتاه جبرائيل عليه السلام فقال: مر أصحابك بالعج والثج، فالعج رفع الصوت بالتلبية، والثج نحر الإبل».

و فى الصحيح عن الإمام أبى عبداللَّه الصادق عليه السلام: «يوجب الإحرام ثلاثة

۱- انظر كنز العرفانللسيورى ۱: ۳۰۱ و ۲۷۶، و زبدة البيان فى أحكام القرآن للأردبيلى: الآية. وغيرهما من كتب الفقه.

ص: ۳۸

أشياء: التلبية والإشعار والتقليد. فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم» (۱).

وعلى هذا جاء قولهم: لا ينعقد إحرام حج التمتع، وإحرام عمرته، ولا إحرام حج الإفراد، ولا إحرام حج العمرة المفردة إلّابالتلبية.

تقول الرواية: عن أبى عبداللَّه عليه السلام عن ابن عمار: «لا بأس أن يصلى الرجل فى مسجد الشجرة، ويقول الذى يقوله ولا يلبى، ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه شيء».

وفى صحيح حريز: «فى الرجل إذا تهيأ للإحرام فله أن يأتى النساء ما لم يعقد التلبية أو يلبّ».

وانطلاقاً من إطلاق هذه الروايات وهناك غيرها، قالوا بعدم الفرق بين إحرام حجى التمتع والإفراد، ولا فرق بين إحرام العمرة المفردة وعمرة التمتع.

وأما فى حج القران فيتخير المكلف بين التلبية وبين الإشعار أو التقليد؛ فينعقد إحرام هذا النوع من الحج- وهو حج القران- بأحد الثلاثة المذكورة.

۱- انظر وسائل الشيعة باب ۱۲ من أبواب أقسام الحج، حديث: ۲۰.

ص: ۳۹

تقول الروایة: «تقلدها نعلًا خلقاً قد صلیت فیها. والإشعار والتقلید بمنزلة التلبیة».

وعن کیفیة إشعار الإبل سأل أبو الصباح الکنانی الإمام أبا عبداللّه علیه السلام: «کیف تشعر؟

فقال: تشعر وهی بارکة من شق سنامها الأیمن وتنحر وهی قائمة من قبل الأیمن». وفی روایة: تُشعَر وهی معقولة.

وعن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان الناس یقلدون الغنم والبقر، وإنّما ترکه الناس حدیثاً ویقلدون بخیط أو بسیر» (۱).

وهناک تلبیات منظومة جرت علی لسان السید السبزواری کما یذکر، وهو فی تلک المشاعر العظام، نذکر بعضها:

لبیک یا مقصد کل عارف وملجأ الناس من المخاوف

لبیک یا کاشف کل کربة ومبدأ الخیر وکل نعمة

لبیک یا سر القلوب الوالهة ومالک الملک وننفی الآلهة

ننفی شریکاً لک من کل جهة فی الذات والفعل وفی کل صفة

لبیک یا ذا العز والمعارج ومنزل القرآن ذی المناهج

جئتک محتاجاً إلی نوالک ومستجیراً بک فی المهالک

ما قدر ذنبٍ بل ذنوب تنتهی فی جنب فضلٍ هو لیس ینتهی

***

وفدنا إلیک بشوقٍ شدید وافئدة والهة من بعید

أتیناک یا شاهداً لا یری بآمال لیس لها ملتجأ

سوی فیض إحسانک المنتظر لتعف به ذنب کل البشر

ألیس دعانا إلیک الخلیل ونادی هلمّوا لبیت الجلیل

۱- انظر کتاب من لا یحضره الفقیه ۲: ۲۱۷- ۲۲۰. ووسائل الشیعة باب الإحرام.

ص: ۴۰

أليس المضيف يسر الضيوف ألست المليك العطوف الرؤوف

ألست ترغّبنا بالكرم وتطلب منا معالى الشيم

وتطلب أن نعفو عمن ظلم فأنت الأحق ووالى النعم

ومن كل فج بعيد عميق وفدنا إليك وأنت الشفيق

أتينا لترفدنا من نداك أنجبه رداً إلى من سواك

وحقك لا ينبغى منك ذاك ولا أرتضى ما ينافى علاك (۱)

هذا بالنسبة إلى مفردة «فرض»، ونأتى الآن إلى بقية مقطع الآية المتمثل ب [فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ...] حيث إن هذه الامور الثلاثة الواردة فى الآية تعد من محرمات الإحرام أو تروكه التى يجب على الحاج اجتنابها إذا ما ألزم نفسه بالحج:

الرفث: وردت هذه المفردة مرتين فقط فى القرآن الكريم: فى سورة البقرة الآية ۱۸۷: [أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ...]، والآية ۱۹۷ من السورة نفسها، وهى محل البحث.

ابن منظور فى لسانه وفى مادة رفث يقول:

الرفث: هو الجماع وغيره مما يقع بين الرجل وامرأته فى حالة الجماع كالتقبيل والمُغازلة ونحوهما. أو هو كلمة جامعة لما يريد الرجل من المرأة فى سبيل الاستمتاع بها من غير كناية.

وأما أصله فهو الفُحْش من القول. ورفث فى كلامه رفثاً ورفوثاً: صرح بكلام قبيح، ورافثه أى حادثه بالرفث، وهو القبيح من الكلام، وترافثوا: رفث بعضهم إلى بعض، رَفَثَ الرجل وأَرفثت المرأة، أى يشمل كلام النساءِ فى الجماع.

قال العجاج:

ورُبَّ أَسرابِ حَجيجٍ كُظَّم عن اللَّغَا، ورَفَثِ التَكَلُّم

وقد رَفَثَ بها ومَعها.

وقوله عز وجل: [أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيام الرَّفَثُ إلى نسائكم] فإِنَّه عدَّاه بإلى، لأَنه فى معنى الإِفْضاءِ، فلما كُنْتَ تُعَدِّى أَفْضَيْتُ بإلى كقولك: أَفْضَيتُ إلى المرأَة، جئتَ بإلى مع الرَّفَثِ، إيذاناً وإِشعاراً أَنه بمعناه.

إذن، رَفَثَ فى كلامه يَرْفُثُ رَفْثاً، ورَفِثَ رَفَثاً، ورَفُثَ، بالضم عن اللحيانى، وأَرْفَثَ، كلُّه: أَفْحَشَ؛ وقيل: أَفْحَشَ فى شأْنِ النساءِ.

وقولُه تعالى: [فَلا رَفَثَ وَلا فُسوقَ وَلا جِدالَ فِى الحَجَ] يجوز أن يكونَ المراد برفث هو الإِفْحاشَ، أو هو التعريض بالنكاح.

وروى عن ابن عباس أَنه كان مُحْرِماً، فأَخَذَ بذَنَبِ ناقة من الرِّكابِ، وهو يقول:

وهُنَّ يَمْشِينَ بنا هَميسا إنْ تَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنِكْ لَمِيسا

فقيل له: يا أَبا العباس، أَتقول الرَّفَثَ وأَنت مُحْرِمٌ؟ وفى رواية: أَتَرْفُثُ وأَنتَ مُحْرِم؟

فقال: انما الرَّفَثُ ما رُوجِعَ به النساءُ.

فرأَى ابنُ عباس الرَّفَثَ الذى نَهى اللَّه عنه ما خُوطِبَتْ به المرأَة؛ فأَما أَنْ يَرْفُثَ فى كلامه، ولا تَسْمَع امرأَةٌ رَفَثَه، فغير داخلٍ فى قوله: [فَلا رَفَثَ] (۲).

مع المفسرين فى معنى الرفث:

هذه معانيه فى اللغة، ولا يبعد كثيراً عنها ما يقوله المفسرون.

إذن، هو الكلام المستقبح ذكره من الجماع ودواعيه، وقد يكنى به عن الجماع للتلازم بينهما. كما هو أدب القرآن فى استعمال

الألفاظ الكنائیة- والقول للسید السبزواری- عما یستقبح ذكره من الوطی والجماع، كالمباشرة والمس واللمس

۱- انظر لسان العرب، والإفصاح فی فقه اللغة، مادة رفث، وغیرهما من كتب اللغة.

۲- انظر لسان العرب، والإفصاح فی فقه اللغة، مادة رفث، وغیرهما من كتب اللغة.

ص: ۴۱

ص: ۴۲

والدخول والفرج والغائط ونحو ذلك.

ويضيف السيد كلاماً آخر حيث يقول: ويمكن أن يكون المراد من الرفث:

الكلام الذى يقال عند حصول دواعى الجماع وهيجان الشهوة، كما تدل عليه الهيئة التركيبية لهذه الكلمة المركبة من الحروف الإخفاتية، فيستفاد منها أنه القول الخفى الذى لا يسمعه إلا من به نواله، فأطلق على نفس الجماع من باب الملازمة، وحيث أن مثل هذا الكلام غالباً يوجب الوصول إلى المقصود عدّى ب «إلى» فضمّن معنى الإفضاء.

وفى استعمال هذه اللفظة فى «الصيام والحج» يقول السيد: ولعل السر فى استعمالها فى هذين الموردين استهجاناً لما كانوا عليه قبل الحكم بالإباحة فى الصيام (۱).

أنواع الرفث:

وقد ذكروا للرفث أنواعاً بحسب مكانه:

فإن كان بالفرج فهو الجماع.

وإن كان باللسان فهو المواعدة للجماع.

وإن كان بالعين فهو الغمز للجماع (۲).

أما الشيخ البلاغى، فله كلام مفصل نافع فى تفسير هذا المقطع من الآية: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِ]، أى أن الحج بطبيعته ومصلحة تشريعه يأبى هذه الامور. وتقدير الكلام فمن فرض فيهن الحج فلا يأت فى حجه برفث ولا فسوق ولا جدال، لأنه لا رفث ولا فسوق إلى آخره. فحذف جواب الشرط لدلالة هذه الجملة المذكورة عليه، دلالةً يكون ذكره معها من فضول الكلام، وجىء بالجملة الخبرية.

۱- السبزوارى، مواهب الرحمن، الآية.

۲- انظر مجمع البيان فى تفسير القرآن للشيخ الطبرسى وغيره من التفاسير. الآية.

ص: ۴۳

ثم راح يفصل الأمر حيث يقول: وصرّح باسم الحج فى قوله جل شأنه: [فِی الحَجِ]، لإيضاح أن الحج بذاته ينافر هذه الامور، وليعرف أن عدمها ليس تكليفاً محضاً يختص بمن فرض الحج بل هو غرض يريد الشارع تحصيله من المكلفين حتى فى مورد لا يكون فيه من غير هذه الجهة منكر يجب النهى عنه وإثم تحرم المساعدة عليه، كما لو أكره المحلّ بحق الزوجية زوجته على وطئها فى حجها الواجب أو المستحب بإذنه أو المولى أمته فى حجها بإذنه، أو طاوعت المحلّة زوجها غير البالغ على وطئها فى حجه وما أشبه ذلك، فإنه بمفاد الآية والغرض يراد من كل مكلف عدم حصوله كمنعه إن كان لمنعه أثر، وعلى ذلك جاءت صحيحة إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى أن المولى المحلّ إذا كان عالماً بأنه لا ـ ينبغى له أن يطأ أمته فى حجها بإذنه كان عليه الكفارة، كما أفتى الأصحاب على إطلاقها سؤالًا وجواباً، بل الظاهر أنه لا يخفى عليه أنّ وطأها مع رضاها لا ينبغى له؛ لأنه إعانة على الإثم. ولو قيل: ولا جدال فيه، لاحتمل عود الضمير إلى ذلك الحج المفروض من حيث إنه فرضه على نفسه وما يرجع إلى تكليفه الخاص به، لا من حيث منافرة ذات الحج لهذه الامور وإن كان بعضها حلالًا فى غيره كجماع الزوجين، وقول: لا واللّه وبلى واللّه فى مقام الصدق (۱).

أما الفسوق

فهو من الفِسْق: وهو العصيان والترك لأَمر اللّه عز وجل والخروج عن طريق الحق.

فسَق يَفْسِقُ ويَفْسُقُ فِسْقاً وفُسوقاً وفَسُقَ؛ وبالضم أى فَجَر، وقيل: الفُسوق الخروج عن الدين، وكذلك الميل إلى المعصية كما فَسَقَ إبليسُ عن أَمر ربه. [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ] (۲)

أى جار ومال عن طاعته؛ قال الشاعر: فواسقاً عن أمره جوائراً.

۱- انظر آلآء الرحمن فى تفسير القرآن: الآية.

۲- الكهف: ۵۰.

ص: ۴۴

ويقول الفراء فى قوله عز وجل: [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]: خرج من طاعة ربه، والعرب تقول إذا خرجت الرُّطَبةُ من قشرها: قد فَسَقَت الرُّطَبةُ من قشرها، وكأن الفأرة إنما سميت فُوَيْسِقةً لخروجها من جُحْرها على الناس.

والفِسْقُ: الخروج عن الأَمر. [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]، أى خرج. و عن ثعلب أنه قال: قال الأَخفش فى قوله: [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]: عن ردّه أَمر ربه، نحو قول العرب اتّخَمَ عن الطعام أىعن أَكله الطعام، فلما رَدّ هذا الأَمر فَسَقَ، قال أَبو العباس: ولا حاجة به إلى هذا، لأن الفُسُوقَ معناه الخروج. [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]، أى خرج، وقال ابن الأَعرابى: إنه قال: لم يُسْمع قَطُّ فى كلام الجاهلية ولا فى شعرهم فاسِقٌ، قال: وهذا عجب وهو كلام عربى.

فكلمة (فاسقاً) لا نجدها فى شعر العرب القديم وهو قاموسهم.

ويقال: [وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ] (۱)، أى خروج عن الحق أو الطاعة وهو المعصية.

أَبو الهيثم: والفِسْقُ فى قوله: [أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ] (۲)

أو كان سبب فسق وخروج عن الطاعة بذبحه لغير اللّه، و روى عن مالك أَنّه الذبح.

وقوله تعالى: [بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمانِ] (۳)، أى بئس الاسم أن تقول له: يا يهودى ويا نصرانى بعد أن آمن، أى لا تُعَيِّرهم بعد أن آمنوا، ويحتمل أن يكون كلَّ لَقَب يكرهه الإنسان، وإنما يجب أن يخاطب المؤمن أَخاه بأَحبّ الأَسماء إليه؛ هذا قول الزجاج.

فأصل الفِسْقِ الخروج عن الاستقامة وهو الجور، وبه سمى العاصى فاسقاً،

۱- الأنعام: ۱۲۱.

۲- الأنعام: ۱۴۵.

۳- الحجرات: ۱۱.

ص: ۴۵

وإنما سميت بعض الحيوانات كالفأرة والغراب فَوَاسِقَ على الاستعارة لخبثهن، وقيل: لخروجهن عن الحرمة فى الحل والحرم أى لا حرمة لهنّ بحال (۱).

كل هذه المعانى تبيّن مدى خطورة هذه الكلمة، خصوصاً إذا ما تحولت إلى سلوك فى علاقاتنا، فتترك ظلماً وجوراً وفساداً فى الساحة المسلمة والتى ينبغى بل يجب أن تكون بعيدة عن كل هذا، ولهذا جاءت تعاليم هذه الفريضة محذرة ناهية عن مثل هذه السلوكيات، ويكفى فى قبحها أنها من صفات إبليس الذى أبى إلّا الاتصاف بها والخروج عن طاعة ربه.

وأما الجدال

فهو من الجَدْل: هو شِدَّة الفَتْل. وجَدَلْتُ الحَبْلَ أَجْدِلُه جَدْلًا إذا شددت فَتْله وفَتَلْته فَتْلًا مُحْكَماً؛ ومنه قيل لزمام الناقة: الجَدِيل.

وقول ابن سيده: جدل الشىَ يَجْدُله ويَجْدِله جَدْلًا أَحكم فَتْله.

وفى الجَدِيل الذى هو الزمام المجدول من أدم؛ يقول امرئ القيس:

وكَشْحٍ لطيفٍ كالجَدِيل مُخَصَّرٍ وسَاقٍ كأُنْبُوب السَّقِيِّ المُذلَّل

وربما سُمِّى الوِشاح جَدِيلًا؛ وفيه يقول ابن عجلان النهدى:

جَديدة سِرْبالِ الشَّباب، كأَنَّها سَقِيّة بَرْدَىٍّ نَمَتْها غُيُولها

كأَنَّ دِمَقْساً أَو فُروعَ غَمامةٍ على مَتْنِها، حيث اسْتَقَرَّ جَديلُها

وأَنشد ابن برى لآخر:

أَذكَرْت مَيَّةَ إذ لها إِتْبُ دَائلٌ وأَنامِلٌ خُطْبُ

والجَدِيل: حَبْل مفتول من أدم أو شعر يكون فى عُنق البعير أو الناقة، والجمع جُدُلٌ..

وغلام جادل: مُشْتَدّ. الطَّىِّ، وساعد أَجْدَل كذلك؛ قال الجعدى:

۱- انظر كتب اللغة: فسق.

ص: ۴۶

أخرجهم أجدل الساعدى أصهب كالأسد الأغلب

ويأتى الجَدْ ل بمعنى الصَّرْع. وجَدَله جَدْلًا وجَدَّله فانْجدل وتَجَدَّل: صَرَعه على الجَدَالة وهو مجدول، وقد جَدَلْتُه جَدْلًا، وأَكثر ما يقال: جَدَّلْته تَجْديلًا، وقيل للصَّرِيع: مُجَدَّل؛ لأَنه يُضْرَع على الجَدَالة.

و طَعَنَه فَجَدَّله. المنجدل الساقط، والُمجَدَّل المُلْقى بالجَدَالة، وهى الأَرض؛ ومنه حديث ابن صياد: وهو مُنْجَدِل فى الشمس، وحديث على حين وقف على طلحة وهو قتيل فقال: أَعْزِزْ عَلَيَّ أَبا محمد أن أراك مُجَدَّلًا تحت نُجوم السماء، أى مُلْقىً على الأَرض قَتيلًا. وفى حديث معاوية أَنه قال لصعصعة: ما مرَّ عليك جَدَّلته أى رميته وصرعته؛ وقال الهذلى:

مُجَدَّل يَتَكَسَّى جِلْدُه دَمَه كما تَقَطَّرَ جِذْعُ الدَّوْمة القُطُلُ

يقال: طعنه فجدَله، أى رماه بالأَرض فانجدل سَقَط. يقال: جَدَلته، بالتخفيف، وجَدَّلته، بالتشديد، وأَصل الجَدْل الفَتْل؛ وقال ابن برى: ومثله لأَبى كبير:

فى رأس مُشْرِفة القَذال، كأَنما أَطْرُ السحابِ بها بَياضُ المجْدَل

وقال الأَعشى:

فى مِجْدَلٍ شُدِّدَ بنيانُه يَزِلُّ عنه ظُفُرُ الطائر

ودِرْع جَدْلاءُ ومَجْدولة: مُحْكَمة النسج. قال أَبو عبيد: الجَدْلاء والمجدولة من الدروع نحوُ المَوْضونة، وهى المنسوجة، وفى الصحاح: وهى المحكمة؛ وقال الحطيئة:

فيه الجِيَادُ، وفيه كل سابغة جَدْلاءُ مُحْكمة من نَسْج سَلَّام

جمع الجَدْلاء جُدْل. وقد جُدِلَت الدروعُ جُدْلًا إذا أُحكمت.

و سمِّيت الدُّروع جَدْلًا ومجدولة لإِحكام حِلَقِها، كما يقال: حَبْل مجدول

ص: ۴۷

مفتول؛ وقول أَبى ذؤَيب:

فهن كعِقْبان الشَّرِيج جَوَانِحٌ وهم فوقها مُسْتَلْئِمو حَلَق الجَدْل

أراد حَلَق الدرع المجدولة، فوضع المصدر موضع الصفة الموضوعة موضع المَوصوف. ورأَيت جَدِيلَةَ رَأْيه أى عزيمتَه.

والجَدَل: اللَّدَدُ فى الخُصومة والقدرةُ عليها، وقد جادله مجادلة وجِدالًا.

ورجل جَدِل ومِجْدَل ومِجْدال: شديد الجَدَل. ويقال: جادَلْت الرجل فجَدَلته جَدْلًا أى غلبته. ورجل جَدِل إذا كان أَقوى فى الخِصام.

وجادَله أى خاصمه مُجادلة وجِدالًا، والاسم الجَدَل، وهو شدَّة الخصومة.

الجَدَل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، ويقال: إنه لَجَدِل إذا كان شديد الخِصام، وإنه لمجدول وقد جادل.

وسورة الُمجادَلة: [قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِى تُجادِلُكَ فِى زَوْجِها وَ تَشْتَكِى إِلَى اللَّهِ]، وهما يَتَجادلان فى ذلك الأَمر. والَمجْدَل: الجماعة من الناس؛ لأَن الغالب عليهم إذا اجتمعوا أَن يتجادلوا؛ قال العجاج:

فانْقَضَّ بالسَّيْر ولا تَعَلَّلِ بِمَجْدَل، ونِعْم رأْسُ المجْدَلِ

ويقال للرجل الذى يأْتى بالرأْى السَّخِيف: هذا رأْى الجَدّالين والبَدّالين، والبَدَّال الذى ليس له مال إلَّا بقدر ما يشترى به شيئاً، فإِذا باعه اشترى به بَدَلًا منه فسمّى بَدَّالًا.

فبعد أن اتضحت المعانى اللغوية لهذه المفردات الثلاث فى [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِ] وقع الإختلاف بين الإمامية والآخرين حول المراد من الجدال اصطلاحاً، حيث ذهب الإمامية- تبعاً والتزاماً بما ورد عن أهل‌البيت عليهم السلام، حيث جاءت الروايات عنهم- إلى تضييق دائرة الجدال وحصرها فى اللفظتين: «لا واللَّه وبلى واللَّه» ولهذا قالوا:

ص: ۴۸

الجدال: قول الرجل لا واللّه وبلى واللّه، ونحوه ما روى فى الفقيه- والقول للبلاغى- عن الصادق عليه السلام إلا أنه لم يذكر السباب، ونحوه أيضاً ما روى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام إلا أنه لم يذكر المفاخرة بدل السباب، ولعل ذكر السباب والمفاخرة كان رعاية لبعض الوجوه باعتبار الغالب من اشتمالها على الكذب، ويشهد لذلك خلوّ رواية الفقيه منهما، وخلوّ رواية الكافى من المفاخرة، وخلوّ رواية التهذيب من السباب، وكلها فى مقام البيان (۱).

ثم إن الظاهر- والقول لصاحب الجواهر- عدم اعتبار وقوع الأمرين: «لا واللّه وبلى واللّه» فى تحقق الجدال فيكفى أحدهما.

أوالجدال هو الخصومة المؤكّدة بقول «لا واللّه وبلى واللّه»، ويكفى أحدهما أيضاً فى الحرمة كما عن مهذب الأحكام (۲).

هذا عند الإمامية؛ أما عند أهل السنة:

ففى قوله تعالى: [وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِ] قال أَبو إسحق: قالوا معناه لا ينبغى للرجل أن يجادل أَخاه فيخرجه إلى ما لا ينبغى.

فالذى يناسب الجدال المنهى عنه فى الآية ويبين

۱- انظر آلآء الرحمن فى تفسير القرآن: الآية. وانظر من لا يحضره الفقيه والتهذيب، والكافى: الجدال.

۲- انظر جواهر الكلام ومهذب الأحكام للسبزوارى: تروك الإحرام وغيرهما من كتب الفقه والحديث عند الإمامية. وانظر أيضاً مقالة محمد باقر حجتى بعنوان إتمام الحجج فى تفسير مدلول [ولاجدال فى الحج] العدد ۲ من هذه المجلة.

ص: ۴۹

نتيجته هو الحديث الذى يذكرونه:

«ما أُوتَى الجَدَل قومٌ إلَّا ضَلُّوا».

والمقصود من الحديث- كما يذهب مفسرو السنّة- الجَدَلُ على الباطل وطَلَبُ المغالبة به، لا إظهار الحق، فإن ذلك محمود؛ لقوله عز وجل: [وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ].

و فى الحديث الصحيح المتفق عليه عندهم فيما رواه المغيرة بن شعبة عنه صلى الله عليه و آله وقد حذر فيه من ثلاثة أشياء:

«إن اللَّه ينهاكم عن ثلاث: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال».

ولقد ذكر شُرّاح هذا الحديث وبينوا أنّ المراد بقوله صلى الله عليه و آله: «قيل وقال» ينهاكم عن قيل وقال، أى ينهاكم عن الجدل فيما لا فائدة منه إلا تضييع الوقت وتمزيق الصف الواحد الذى ينبغى أن يتمتع به المسلمون فى كل عصر، والمعنى الذى أراده صلى الله عليه و آله ب «كثرة السؤال» التنطع فى توجيه الأسئلة إلى ما لا فائدة من الحديث فيه وإلى ما لا خير فى الوقوف عنده، إلا أن تكون العاقبة نقاشاً ينتهى إلى خصام، وخصام ينتهى إلى أحقاد وضغائن، وبالتالى ينتهى إلى تمزيق لوحدة الأمة.

وقد ذكر المفسرون- كما ينقل الرازى والقرطبى فى تفسير الآية- وجوهاً للمراد من الجدال نختصرها كالآتى:

- الجدال أن تمارى مسلماً فيغضب وينتهى إلى السباب والتكذيب...

- إن قريشاً كانوا إذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم: حجنا أتم أو أبر. وقال آخرون: بل حجنا أتم أو أبر. فنهاهم اللَّه عن ذلك.

- قول بعضهم: الحج اليوم، وقول الآخر: الحج غداً، لاختلافهم فى حساب الشهور، إما على رؤية الأهلة أو على العدد....

- جدالهم لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله حين أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، فشق عليهم ذلك وقالوا: نروح إلى منى ومذاكيرنا تقطر منياً؟ فقال صلى الله عليه و آله: «لو استقبلت من أمرى

ص: ۵۰

ما استدبرت ما سقت الهدی ولجعلتها عمرة».

- اختلافهم فی أیهم المصیب لموقف إبراهیم علیه السلام، أی لا جدال فی مواضعه، فقال تعالی: [لِکُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنا مَنْسَکاً هُمْ ناسِکُوهُ فَلا یُنازِعُنَّکَ فِی الْأَمْرِ... وَ إِنْ جادَلُوکَ فَقُلِ اللّهُ أَعْلَمُ بِما تَعْمَلُونَ]، هذا هو الجدال، ثم قوله صلی الله علیه و آله: «خذوا عنی مناسککم» فبین بهذا مواقف الحج ومواضعه.

- اختلافهم فی السنین أو الشهور حسب النسیء، فرد علیهم بأن الحج عاد إلی ما کان فی وقت إبراهیم علیه السلام، وهو المراد بقوله صلی الله علیه و آله: «إلا أن الزمان قد استدار کهیئة یوم خلق اللّه السموات والأرض»، أی لا جدال فی وقته، وقد عد القرطبی التأویلین: «لا جدال فی وقته ولا فی موضعه» أصح ما قیل فی تأویل قوله تعالی [وَلا جِدالَ].

إن قریشاً کانوا إذا اجتمعوا بمنی قال بعضهم: حجنا أتم أو أبر. وقال آخرون: بل حجنا أتم أو أبر. فنهاهم اللّه عن ذلک.

أما الرازی فقد حسّن قول القاضی، ونحن نختصره:

إن [فَلا رَفَثَ...] یحتمل أن یکون خبراً وأن یکون نهیاً کقوله: [لا رَیْبَ فِیهِ] أی لا ترتابوا فیه، وظاهر اللفظ للخبر، وحینئذ لا یثبت الحج مع واحدة من هذه الخلال بل یفسد لأنه کالضد لها..... وأما الجدال الحاصل بسبب الشک فی وجوب الحج فظاهر أنه لا یبقی معه عمل الحج؛ لأن ذلک کفر وعمل الحج مشروط بالإسلام....

أما إذا حملناه علی النهی وهو عدول عن ظاهر اللفظ فقد یصح أن یراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش، وأن یراد بالفسوق جمیع أنواعه وبالجدال جمیع أنواعه، لأن اللفظ مطلق ومتناول لکل هذه الأقسام. فیکون النهی عنها نهیاً عن جمیع أقسامها، وعلی هذا تکون هذه الآیة کالحث علی الأخلاق الجمیلة والتمسک بالآداب الحسنة والاحتراز عما یحبط ثواب الطاعات (۱).

۱- انظر التفسیر الکبیر: الآیة.

ص: ۵۱

مواقف ثلاثهٔ فی مسألهٔ الجدال:

هناک ثلاثهٔ مواقف من الجدال الوارد فی الآیهٔ نلخصها:

۱- توسع بعضهم- انطلاقاً من بعض النصوص- فمنع أنواع الجدال حتی الاستدلال والبحث والنظر:

[وَلا جِدالَ فِی الْحَج] و لو کان الجدال فی الدین طاعهٔ للَّهتعالی لما نهی عنه فی الحج بل الأولی الترغیب فیه.

[ما ضَرَبُوهُ لَکَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ] عابهم وذمهم.

[وَلاتَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِیحُکُمْ]، والجدل نزاع عاقبته الفشل والتمزق.

۲- فیما ذهب جمهور المتکلمین إلی أن الجدال فی الدین طاعهٔ عظیمهٔ لقوله تعالی: [ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِٔ وَ الْمَوْعِظَهِٔ الْحَسَنَهِٔ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ].

[یا نُوحُ قَدْ جادَلْتَنا فَأَکْثَرْتَ جِدالَنا] وما کان جداله علیه السلام إلا للدین.

۳- إذن فلا بد من التوفیق بین النصوص الواردهٔ فی ذم الجدال التی استفاد بعضهم منها نفی جمیع أنواع الجدل والنصوص التی تعده طاعهٔ.

یقول الرازی: فنحمل الجدل المذموم علی الجدل فی تقریر الباطل وطلب المال والجاه، والجدل الممدوح علی الجدل فی تقریر الحق ودعوهٔ الخلق إلی سبیل اللَّه والذب عن دین اللَّه تعالی.

وختاماً، فالحج فرصهٔ کبری ینبغی بل یجب الاستفادهٔ منها والاستزادهٔ من عطائها، وعدم التفریط بهذه المناسبهٔ التی جعلها اللَّه تعالی مکاناً للتزود [وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوی] وإلّا عشنا الحسرهٔ والندامهٔ.

ونعم ما قاله الأعشی:

ص: ۵۲

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزوّدا

ندمت على ألا تكون كمثله وأنك لم ترصد كما كان أرصدا

ص: ۵۳

حقيقة الإحرام فى كلمات الفقهاء

اشارة

آية اللّه الشيخ جعفر السبحانى

الإحرام أحد أجزاء العمرة وواجباتها، كما هو أحد أجزاء الحج وفروضه، فالرجل يُحرم للعمرة فيأتى بها، كما يحرم للحج ويأتى به، إنما الكلام فى حقيقة الإحرام، وتعريفه لغة، واصطلاحاً، وكيفية تعلق النية به.

فيقع الكلام فى مقامات ثلاثة:

المقام الأول: الإحرام فى معاجم اللغة

قال الفيّومى: الحرمة- بالضم- ما لا يحلّ انتهاكه، وهذه اسم من «الاحترام»، مثل الفرقة من الافتراق، والجمع حُرُمات، مثل «غرفة» «غرفات»، وشهر حرام، وجمعه حُرُم، بضمتين،- إلى أن يقول:- «وأحرم الشخص: نوى الدخول فى حجّ أو عمرة»، ومعناه أدخل نفسه فى شىء حرّم عليه ما كان حلالًا له، وهذا كما يقال: أنجد إذا أتى نجداً، وأتْهَم: إذا أتى تهامة- إلى أن قالَ: أحرم: دخل الحرم، وأحرم: دخل فى الشهر الحرام (۱).

وقال فى اللسان: والإحرام: مصدر، أحرم الرجل يُحرم إحراماً: إذا هلّ

۱- المصباح المنير: ۱۶۲، مادة «حرم».

ص: ۵۴

بالحجّ أو العمرة (۱).

والإمعان فی کلامهما یفید أنّ المعنی الأصلی للإحرام هو نیة الدخول فی حجّ أو عمرة، ولازمه إدخال نفسه فی شیء حرم علیه ما کان حلالًا، لا أنّه المعنی الأصلی للإحرام، فلاحظ.

المقام الثانی: ما هی حقیقة الإحرام؟

اشارة

هل نُقل لفظ الإحرام من المعنی اللغوی- الذی صرّح به المصباح واللسان (نوی الدخول فی حجّ أو عمرة)- إلی معنی آخر أو لا؟

ولنشر إلی آراء فقهاء السنة فی حقیقة الإحرام أوّلًا، ثمّ إلی آراء الأصحاب ثانیاً، فنقول:

الإحرام عند الحنفیة هو الدخول فی حرمات مخصوصة، غیر أنّه لا یتحقّق شرعاً إلّابالنیة مع الذکر أو الخصوصیة.

والمراد بالدخول فی حرمات: التزام الحرمات، والمراد بالذکر، التلبیة ونحوها ممّا فیه تعظیم اللَّه تعالی.

والمراد بالخصوصیة ما یقوم مقام التلبیة من سوق الهَدی، أو تقلید البُدن.

أمّا الإحرام عند المذاهب الثلاثة الباقیة فهو نیة الدخول فی حرمات الحجّ والعمرة (۲).

والظاهر عدم وجود فرق جوهری بین التعریفین، فالنیة المذکورة فی تعریف الثلاثة شرط عند الحنفیة أیضاً، کما صرحوا به، والظاهر أنّ مراد الحنفیة من حرمات مخصوصة، حرمات الحجّ والعمرة.

هذا کلّه عند السنة، وأمّا أصحابنا فقد اختلفت کلماتهم فی تعریف الإحرام، نذکرها تباعاً.

۱- اللسان: ۱۲/ ۱۲۲ مادة «حرم».

۲- الموسوعة الفقهیة الکویتیة ۲: ۱۲۸، مادة «إحرام».

ص: ۵۵

۱. الإحرام أمر مركب من أمور ثلاثة

يظهر من كلمات المحقّق فى الشرائع فى غير واحد من كتبه: أنّ الإحرام أمر مركب من أُمور ثلاثة: ۱. النيّة، ۲. والتلبيات الأربع، ۳. ولبس ثوبى الإحرام.

ثمّ إنّ متعلق النية عبارة عن الأمور الأربعة، أعنى ما يُحرم به من حجّ أو عمرة متقرباً، ونوعه من تمتُّع وقران أو إفراد، وصفته من وجوب أو ندب، وبما يُحرِم له من حجة الإسلام أو غيرها (۱).

وعلى هذا، فالإحرام أمر مركب من أمور ثلاثة، وللجزء الأول منها، أعنى النّية متعلقات أربعة، وبه صرّح العلّامة فى غير واحد من كتبه. قال فى المختلف: الإحرام ماهية مركبة من النية والتلبية ولبس الثوبين (۲).

وقال فى التذكرة: واجبات الإحرام ثلاثة: النية والتلبيات الأربع، ولُبس ثوبى الإحرام- إلى أن قال:- والواجب فى النية أن يقصد بقلبه إلى أُمور أربعة: ما يُحرم به من حج أو عمرة إلى آخر ما ذكره المحقّق فى الشرائع. وقد فسّره فى المنتهى (۳) بنفس ما ذكره فى التذكرة.

يلاحظ عليه أوّلًا: إنّ نسبة الإحرام إلى هذه الأمور الثلاثة لا تخلو من أحد وجهين:

۱. أن يكون من قبيل المحصَّل إلى المحصِّل والمسبَّب إلى السبب، فعندئذٍ تتعلق به النية، لكونه وراء الثلاثة التى منها النية، لكن لازمه وجوب الاحتياط فى ما شكّ فى جزئيته أو شرطيته للمحصِّل وهو كما ترى.

۲. أن يكون من قبيل العنوان المشير، والجمع فى التعبير، كما هو حال العشرة بالنسبة إلى الأفراد الواقعة تحتها وحال الصلاة بالنسبة إلى الأفعال والأقوال، فعند

۱- الشرائع ۱: ۲۴۵.

۲- المختلف ۴: ۴۳.

۳- المنتهى ۱۰: ۲۱۵- ۲۱۶.

ص: ۵۶

ذاک، إذا شک فی جزئیة شیء أو شرطیته فالمرجع هو البراءة العقلیة والشرعیة، لکن لا تتعلق به النیة، إذ لیس الإحرام أمراً زائداً علی الأجزاء الثلاثة التی منها النیة، مع اتفاقهم علی أنّ الإحرام أمر قصدی، یعتبر فیه النیة، فتأمّل.

وبذلک یعلم النظر فیما أفاده بعض الأعاظم، حیث أوّل کلمات القدماء الظاهرة فی أنّ الأمور الثلاثة هی الإحرام، قائلًا: إنّ وجوب تلک الأمور فی الإحرام، لا یلازم کونه عبارة عن تلک الأمور لا غیر، بل یدلّ علی أنّ الإحرام بأی معنی کان، لا یصح بدونها (۱).

ووجه النظر واضح، إذ لو کان الإحرام أمراً غیر الأمور الثلاثة فلا تخلو الحال من أحد الوجهین اللذین عرفت وجه الإشکال فیهما.

وثانیاً: لم یظهر الاتفاق من القدماء علی تفسیر صاحب الشرائع وابن أخته العلّامة أعلی اللَّه مقامهما من الأمور الثلاثة:

قال فی المدارک: اختلفت عبارات الأصحاب فی حقیقة الإحرام، فذکر العلّامة فی المختلف فی مسألة تأخیر الإحرام عن المیقات أن الإحرام ماهیة مرکبة من النیة والتلبیة ولبس الثوبین.

وحکی الشهید فی الشرح عن ابن إدریس أنّه جعل الإحرام عبارة عن النیة والتلبیة، ولا مدخل للتجرد ولبس الثوبین فیه.

وعن ظاهر المبسوط والجمل أنّه جعله أمراً بسیطاً، وهو النیة (۲).

وثالثاً: انّه لم یدلّ علی وجوب بعض متعلقات النیة، کقصد الوجه من کونه واجباً أو مندوباً، کما حقق فی محله، کما لم یدل دلیل علی لزوم قصد کونه حجة الإسلام، إذا لم تکن ذمّته مشغولةً بحجّ آخر، فلیس ذلک العنوان کعنوانی الظهر والعصر مما یجب قصده، فإذا کان الرجل مستطیعاً ولم یحج من ذی قبل ونوی

۱- کتاب الحج ۱: ۲۱۶.

۲- المدارک ۷: ۲۳۹.

ص: ۵۷

العمرة والحج کفی ذلک، إذ الواجب علیه فی هذه الحالة لیس إلّاواقع حجّة الإسلام بأحد أقسامها الثلاثة.

۲. توطین النفس علی ترک المنهیات

الإحرام عبارة عن توطین النفس علی ترک المنهیات المعهودة إلی أن یأتی بالمناسک، وهذا القول هو الذی حکاه صاحب المدارک عن الشهید وأنّه قال:

وکنت قد ذکرت فی رسالة الإحرام أنّه عبارة عن توطین النفس علی ترک المنهیات المعهودة إلی أن تأتی بالمناسک، والتلبیة هی الرابطة لذلک التوطین، نسبتهما إلیه کنسبة التحریمة إلی الصلاة (۱)، ونسبه المحقق الخوئی إلی الشیخ الأنصاری، بل إلی المشهور، ولذلک ذکروا: أنّه لو بنی علی ارتکاب شیء من المحرمات، بطل إحرامه لعدم کونه قاصداً للإحرام (۲).

وربما یؤید ذلک بما فی صحیحة معاویة بن عمار من أنّ المحرم یقول: أحرم لک شعری وبشری، ولحمی، ودمی، وعظامی، ومخّی وعصبی، من النساء والثیاب والطیب، أبتغی بذلک وجهک والدار الآخرة (۳).

ویلاحظ علیه أوّلًا: إنّ کثیراً من الناس، یُحرمون ولا یدور ببالهم، توطین النفس علی ترک محظورات الإحرام من غیر فرق بین العالم بها تفصیلًا، أو إجمالًا، أو الجاهل بها.

وأمّا صحیح ابن عمار، فهو دعاء قبل الإحرام، ولذلک یقول فی ذیله: ثمّ قم- بعد الدعاء المذکور- «فامش هیأته، فإذا استوت بک الأرض، ماشیاً کنت أو راکبا فلبّ»، فالإحرام یتحقّق بالتلبیة، وبها یحرم الأمور المذکورة، وکأنه قبل الإحرام یتذکر ما یُحْرمُ علیه بالتلبیة فی المستقبل (۴)، فتحریم الأُمور المذکورة من

۱- المصدر نفسه.

۲- المعتمد ۲: ۳۷۶.

۳- الوسائل ۹، الباب ۱۶ من أبواب الإحرام، الحدیث ۱.

۴- الوسائل ۹، الباب ۱۷ من أبواب الإحرام، الحدیث ۲.

ص: ۵۸

آثار الإحرام وأحكامه ولا صلة لها بحقيقته.

وثانياً: إنّه ليس فى الروايات أثر لهذا التوطين، فلاحظ أحاديث الباب ۱۷ من أبواب الإحرام، لا تجد فيها أثراً منه نظير:

۱. خبر أبى الصلاح مولى بسام الصيرفى قال: أردت الإحرام بالمتعة كيف أقول؟ قال: تقول: اللهم إنّى أريد التمتع بالعمرة إلى الحجّ، على كتابك وسنّة نبيّك (۱).

۲. صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام فقلت: كيف ترى أن أهلّ (أى أحرم) فقال: إن شئت سميت وإن شئت لم تسمِّ، فقلت له: كيف تصنع أنت؟ قال: أجمَعُها، فأقول: لبيك بحجة وعمرة معاً لبيك» (۲).

ولو كانت حقيقة الإحرام هى التوطين لجاء ذكره منهما، خصوصاً فى الرواية الأولى.

وربما يورد على هذا القول باستلزامه الدور ببيان أنّه لا يعقل أخذ هذه المنهيات والمحرمات فى معنى الإحرام وإلّا لزم الدور، لأنّ حرمة هذه المحرمات متوقفة على الإحرام، هذا من جانب، ومن جانب آخر كون الإحرام متوقّفاً على حرمة المحرمات، وبعبارة أُخرى صيرورته محرماً تتوقف على كون المحرمات محرّمة عليه، وتحريمها متوقف على كونه محرماً (۳).

ويلاحظ عليه: أنّ الإحرام وتوطين النفس على تحريم المنهيات، يتوقف على تحريم هذه الأمور فى لسان الدليل، وإن شئت قلت: يتوقف على التحريم الإنشائى، لأنّ الحكم الشرعى لا يوصف بالفعلية إلّابعد وجود الموضوع، أى كون الشخص

۱- المصدر نفسه، الحديث ۳.

۲- الوسائل ۹، الباب ۱۷ من أبواب الإحرام، الحديث ۲ و ۳.

۳- المعتمد ۲: ۴۸۳

ص: ۵۹

محرماً، والمفروض أنّه مرید للإحرام، لا متلبس به، والتحریم الفعلی یتوقف علی الإحرام وتوطین النفس وإعلامه بالتلبیهٔ.

۳. إدخال نفسه فی حرمهٔ اللّه بسبب التلبیهٔ

الإحرام عبارهٔ عن إدخال النفس فی حرمهٔ اللّه، غایهٔ الأمر إنّما یدخل فی حرمهٔ اللّه بسبب التلبیهٔ، فما لم یلبّ لم یدخل فی الإحرام وفی حرمهٔ اللّه، کما أنّه إذا لم یکبّر لم یدخل فی الصلاهٔ، وإذا کبّر حرمت علیه منافیات الصلاهٔ، وفی المقام تحرم علیه الأمور المعهودهٔ إذا لبّی، ولا یتحلل من ذلک إلّابالتقصیر فی العمرهٔ والسعی فی الحجّ.

وبعبارهٔ أخری: الإحرام شیء مترتب علی التلبیهٔ لا أنّه التلبیهٔ نفسها، ولذا یعبّر عنها بتلبیهٔ الإحرام، ولا یدخل فی هذه الحرمهٔ الإلهیهٔ إلّابالتلبیهٔ.

والحاصل أنّ الإحرام أمر اعتباری تترتب علیه هذه الأمور بسبب التلبیهٔ، فحال الحجّ بعینه حال الصلاهٔ فی کون التکبیرهٔ أوّل جزء من أجزائها وبها یدخل فی الصلاهٔ، وکذلک التلبیهٔ فإنّها أوّل جزء من أجزاء الحجّ وبها یدخل فی تلک الحرمهٔ الإلهیهٔ، کما فی النصّ الدالّ علی أنّ الذی یوجب الإحرام ثلاثهٔ: التلبیهٔ والإشعار والتقلید (۱).

۱- المصدر نفسه.

ص: ۶۰

وحاصل کلامه أن الإحرام أمر مسبّبی، یحصل من التلبیة للمسبب آثاره التی ترتب علیه بعد التلبیة.

ثمّ إنّ القائل استشهد لما ذکره بروایات:

۱. صحیحة معاویة بن عمّار عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: إذا فرغت من صلاتک وعقدت ما ترید فقم وامش هنیئة، فإذا استوت بک الأرض ماشیاً کنت أو راکباً فلبّ (۱).

۲. صحیحة منصور بن حازم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: إذا صلیت عند الشجرة فلا تلبّ حتّی تأتی البیداء، حیث یقول الناس: یخسف بالجیش (۲).

۳. صحیحة عبداللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبداللّه یقول: إنّ رسول اللّه لم یکن یلبی حتّی یأتی البیداء (۳).

إلی غیر ذلک من الروایات الدالّة علی أنّ مفتاح الإحرام هو التلبیة کتکبیرة الإحرام فی الصلاة، ویؤید ذلک أیضاً أمران:

أ- ما دلّ علی جواز المواقعة بعد دخول المسجد والصلاة فیه، ولبس الثوبین، وقبل التلبیة (۴).

ب- ما سیوافیک من أنّ الإشعار والتقلید یقومان مقام التلبیة (۵).

ذلک کلّه، یدلّ علی أنّ مفتاح الإحرام والدخول فی عمل العمرة، هو التلبیة، فما لم یُلبّ لا ینعقد الإحرام بها، فمع أنّها جزء من العمرة مفتاح لها، کتکبیرة الإحرام، ومثل هذا العمل لا یتحقق بلا نیة.

۱- الوسائل ۹، الباب ۳۴ من أبواب الإحرام، الحدیث ۲.

۲- المصدر نفسه: الحدیث ۴.

۳- المصدر نفسه: الحدیث ۵.

۴- الوسائل ۹، الباب ۳۴، الحدیث ۶.

۵- الوسائل ۸، الباب ۱۲ من أبواب أقسام الحجّ، الحدیث ۹، ۲۰، ۲۱.

ص: ۶۱

إن قلت: إذا کـان الإـحرام غیر متحقق إلّابالتلبیـة فبماذا تفسـر قول الراوی قال: کتبت إلی أبی إبراهیم علیه السـلام: رجل دخل مسـجد الشجرة فصلّی وأحرم وخرج من المسجد فبدا له أن قبل أن یلبی أن ینقض ذلک بمراجعة النساء... (۱).

قلت: هو محمول علی مجاز المشارفة، أی تهیأ للإحرام، کما أنّ الحال هو کذلک فی بعض الروایات السابقة.

ویلاحـظ علیه أولًا: إنّ مـا اسـتدلّ به من الروایـات لاـ یـدلّ إلّاعلی أنّ مفتـاح الإـحرام هو التلبیـة، وأنّ الحاج ما لم یُلبّ لا تحرم علیه المحظورات، أمّا أنّ حقیقـة الإحرام عبارة عن أمر مسبّبی حاصل من التلبیة، ووصـفه بإدخال النفس فی حرمة اللَّه فلا یستفاد من هذه الروایات.

وبعبارة أُخری: إنّ ما أفاده أنّ التلبیـة سـبب والإحرام أمر اعتباری یتولـد من التلبیـة أمر لا یسـتفاد ممّا أورده من الأحادیث. نعم لو أراد من قوله: إدخـال النفس فی حرمـة اللَّه، مصـداق الحرمـة، أعنی العمرة والحـج، لرجع إلی الوجه السـادس الّـذی هو المختـار، وعنـدئذ یلاحظ علیه بأنّه لماذا عدل عن التعبیر الواضح إلی التعبیر المعقّد؟!

وثانیاً: لوکان الإحرام أمراً اعتباریاً متحصّلًا من التلبیـة التی نسـبتها إلیه نسـبة المحصَّل إلی المحصِّل یلزم الاحتیاط فی کلّ ما شک فی جزئیة شیء أو شرطیته للإحرام، وهو کما تری.

۴. الإحرام أمر إنشائی یوجد بتحریم المحرمات

إن الإـحرام صـفة خاصـة، تجعل للمحرم بتوسط الإلتزام بترک المحرمات أو نیّة ترک المحرمات، لا أنّه نفس الترک للمحرمات (۲)، فیکون الالتزام سبباً لإنشاء الإحرام وحصوله، نظیر سائر المفاهیم الإیقاعیة الّتی تنشأ بالالتزام.

وهذا القول هو أیضاً خیرة بعض الأساطین علی ما فی تقریرات درسه، حیث

۱- الوسائل: ۹، الباب ۱۴ من أبواب الإحرام، الحدیث ۱۲.

۲- المستمسک ۱۱: ۳۶۱.

ص: ۶۲

قال: إنّ الإحرام أمر إنشائی یوجده المحرم بتحریم المحرمات علی نفسه، وإن کان لا یؤثر فی التحریم قبل التلبیة، کما هو المستفاد من المحقّق فی الشرائع.

ثمّ إنّه قدس سره ذکر کلام المحقّق فی الشرائع فی إحرام الحجّ حیث جاء فیه: «ثمّ ینشیء إحراماً آخر للحج من مکة»، وهو ظاهر فی أنّ الإحرام أمر إنشائی، وعبر بذلک فی التحریر والسرائر (۱).

ویلاحظ علیه: أنّ الإنشاء یحتاج إلی سبب، فما هو السبب؟ فإن کان السبب هو الالتزام القلبی علی تحریم المحظورات- کما هو ظاهر کلامهما- فهو ممنوع، لأنّ الإنشاء یحتاج إلی سبب إما فعلی- کما فی المعاطاة- أو قولی، والمفروض عدمهما، وإن کان السبب هو التلبیة، فهو لیس سبباً عرفیاً لتحریم المحرمات، بل هو إجابة لدعوة إبراهیم الخلیل القریبَ والبعید إلی زیارة البیت الحرام، حیث إنّه سبحانه یخاطب إبراهیم بقوله: [وأَذِّنْ فِی النّاسِ بِالحَجِّ یَأتوکَ رِجالًا وَعلی کُلِّ ضامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ (۲)].

وأمّا ما استدل به من کلام الشرائع، فالظاهر أنّ مراده من الإنشاء هو نفس الإحرام، أی یحرم إحراماً آخر وراء الإحرام للعمرة. لا أنّ الإحرام من الأمور الإنشائیة مقابل الأمور الواقعیة الّتی یحکی عنها بالألفاظ، وعلی فرض صحة إنشاء الأُمور النفسیة بالالتزام فهو تفسیر عقلی، غیر مطروح لأکثر المحرمین.

۵. الإحرام حالة تمنع عن فعل شیء من المحظورات

عرّف الشیخ جعفر کاشف الغطاء الإحرام بقوله: هو عبارة عن حالة تمنع عن فعل شیء من المحرّمات المعلومة، ولعلّ حقیقة الصوم کذلک، فهی عبارة عن المحبوسیة عن الأمور المعلومة، فیکونان غیر القصد، والترک، والکف، والتوطین، فلا یدخلان فی الأفعال، ولا الأعدام، بل حالتان متفرعتان علیها، ولا یجب علی

۱- کتاب الحج للسید الگلبایگانی: ۲۴۶.

۲- الحج: ۲۷.

ص: ۶۳

المكلّفين من العلماء، فضلًا عن الأعوام، الاهتداء إلى معرفة الحقيقة، وإلّا لزم بطلان عبادة أكثر العلماء وجميع الأعوام (۱).

ويلاحظ عليه: أنّه لو كانت حقيقة الإحرام هو ما ذكره، لوجب تحصيل تلك الحالة عند الإحرام، لأن الأمر بالإحرام أمر به بماله من الواقعية، مع أنّه اعترف بأن العلماء- فضلًا عن العوام- لا يهتدون إلى تلك الحقيقة حتّى يحصّلونها، فأى فائدة فى جعل شيء موضوعاً للحكم مع عدم اهتداء أغلب المكلفين إليه؟!

ويرد عليه مثل ذلك فى تعريف حقيقة الصوم.

۶. الإحرام هو قصد الدخول فى العمرة أو الحجّ لا غير

الظاهر- من معاجم اللغة- أن الإحرام عبارة عن قصد الدخول فى أعمال العمرة والحج لا غير، وإنما أطلق عليه الإحرام، لكون المدخول «حرمات اللَّه»، وتبيين ذلك رهن بيان أمرين:

۱. الحرمة لغة، ما لا يجوز انتهاكه ووجبت رعايته، قال سبحانه بعد ذكر مناسك الحجّ: [ثُمّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ ولْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ* ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُماتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ] (۲).

لا يتحقّق الدخول فى العمرة أو الحجّ إلّاعن طريق خاصّ، وهو التلبية، فكأنّها مفتاح الدخول فى هذا العمل الذى هو من حرمات اللَّه سبحانه.

قال الطبرسى: [ثُمَّ لْيَقْضُوا] أى يزيلوا شعث الإحرام من تقليم ظفر وأخذ شعر، و [وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ] بإنجاز ما نذروا من أعمال البر فى أيّام الحج، [وَلْيَطَّوَّفُوا بِالبَيْتِ العَتِيقِ] والبيت العتيق هو الكعبة، [وَمَنْ يُعَظِّمْ

۱- كشف الغطاء ۴: ۵۲۱- ۵۲۲.

۲- الحج: ۲۹- ۳۰.

ص: ۶۴

حُرُمَاتِ اللّه...] والحرمات ما لا يحلّ انتهاكه، واختار أكثر المفسرين فى معنى الحرمات هنا: أنّها المناسك؛ لدلالة ما يتصل بها من الآيات على ذلك، وقيل معناها: البيت الحرام، والبلد الحرام، والشهر الحرام، والمسجد الحرام (۱).

واللفظ يدلّ على أنّ كلّ شىء له مكانة عند اللّه تجب رعايته، فهو الحرمة، من غير فرق بين الأعمال كالمناسك أو غيرها كالبيت، والشهر، والمسجد الحرام.

۲. وجود الفرق الواضح بين التحريم والإحرام، كالفرق بين قوله «حرّم» و «أحرم».

أمّا الأول، فهو عبارة عن المنع عن الشىء، كقوله سبحانه: [كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلّاً لِبَنِى إسْرائِيلَ إلّامَا حَرَّمَ إسْرائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ] آل عمران: ۹۳، حيث حرّم يعقوب بعض الأطعمة على نفسه وفاءً للنذر (۲)، وأمّا الثانى، أى أحرم، فهو عبارة عن الدخول فى شىء له منزلة وكرامة لا تهتك، فيقال: أحرم: أى دخل الحرم، أو دخل الشهر الحرام.

وعلى ضوء ذلك، يكون معنى قوله أحرم: دخل فى العمرة أو الحجّ اللذين من حرمات اللّه سبحانه، وقد مرّ عن الفيومى أنّه فسر قوله: «أحرم» الشخص بنوى الدخول فى حج أو عمرة، ومثله ابن منظور فى اللسان.

نعم، لا يتحقق الدخول فى العمرة أو الحجّ إلّاعن طريق خاص، وهو التلبية، فكأنها مفتاح الدخول فى هذا العمل الذى هو من حرمات اللّه سبحانه.

وفى بعض الروايات ما يدل عليه، نظير صحيحة معاوية بن عمار عن أبىعبداللّه عليه السلام- حيث وصف حجّ النبى فى حديث مبسوط- قال: «فلما انتهى حتى أتى المسجد الذى عند الشجرة، فصلّى فيه الظهر، وعزم بالحجّ مفرداً وخرج حتى

۱- مجمع البيان ۴: ۸۳- ۸۲ ولاحظ أيضاً، تفسير قوله سبحانه: [والحرمات قصاص]، البقرة: ۱۹۴، فى المجمع ۱: ۲۸۷.

۲- مجمع البيان ۱: ۴۷۵.

ص: ۶۵

انتهى إلى البيداء عند الميل الأوّل فصف الناس... فلبى بالحجّ مفرداً وساق الهدى» (۱)، فقد بين الإمام إحرام النبى عليه السلام بالجملتين:

۱. عزم بالحجّ، وفى بعض النسخ أحرم بالحجّ.

۲. فلبّى بالحجّ مفرداً.

وبما أنّ «العزم» يتعدى يقال: عزمت الأمر، فلعل الصحيح هو الثانى، أى أحرم بالحجّ، أى دخل فى الحجّ الذى هو من حرم اللّه، فليس للإحرام واقعية سوى الدخول فى واحدة من الحرمتين: العمرة والحج، بطريق خاص وهو التلبية، وبما أنّ النبى صلى الله عليه و آله لبّى فى البيداء، فيحمل قوله: «أحرم بالحجّ» على مجاز المشارفة.

هذا هو حقيقة الإحرام، ومع ذلك يستحبّ معه أن يقول: أحرم لك شعرى وبشرى ولحمى ودمى وعظامى ومخّى وعصبى من النساء والثياب والطيب (۲)، والجميع من أحكام الإحرام ولوازمه، لا أنّها حقيقته.

المقام الثالث: كيفية تعلق النية بالإحرام

ذكر الفقهاء أن من واجبات الإحرام النية، وفُسر بمعنى القصد إليه، وعلى ضوء ما ذكرَ يكون الإحرام مقصوداً، والقصد متوجهاً إليه، فهل يصح ذلك على عامة النظريات فى حقيقة الإحرام أو لا؟ وإليك دراسته.

أمّا على النظرية الأولى: فلو كان الإحرام أمراً مركباً من أمور ثلاثة، أحدها النية والآخران: التلبية ولبس الثوبين، فلا تتعلق به النية، لأنّ أحد أجزائه، هو النية، فكيف تتعلق النية بها، إلّاأن يقال: إنّه أمر بسيط يحصل من الأمور الثلاثة، فتتعلق به النية، وقد عرفت إشكاله.

وأمّا على الثانية: أى توطين النفس على ترك المنهيات، فهو بالذات أمر قصدى فلا يقع متعلقاً للنية.

۱- الوسائل ۸، الباب ۲ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ۴.

۲- الوسائل ۸، الباب ۱۶ من أبواب أقسام الحجّ.

ص: ۶۶

وأمّا على الثالثة: أی الإحرام أمر اعتباریّ یتحصل بالتلبیة، فتتعلق به النیة، أمّا السبب أی التلبیة فواضح، وأمّا المسبب فمن طریق تعلّقها بالسبب.

وأمّا الرابعة: أعنی کونه أمراً إنشائیاً یوجده المحرم بتحریم المحرمات على نفسه، فلو کان آلة الإنشاء هو الالتزام النفسانی فهو بالذات أمر قصدی لا تتعلق به النیة، وإن کانت التلبیة فیصحّ تعلقها بها.

وأمّیا الخامسة: أعنی الحالة التی تمنع عن فعل شیء من المحرمات المعلومات، فبما أنّها لا تحصل إلّابالسبب، یکون حکمها حکم النظریة الرابعة.

وأمّا السادسة: أعنی الدخول فی العمرة والحجّ بالتلبیة فتعلقها به واضح.

ص: ۶۷

فقهیات معاصرهٔ فی الحج (۱) حکم الشکّ فی صدق العناوین

سماحهٔ الأستاذ الشیخ محمد القائینی

من المسائل التی یعمّ الابتلاء بها فی العبادات من الحجّ وغیره، حکم الشکّ فی صدق العناوین التی وقعت متعلقاً للتکالیف الشرعیهٔ کعنوان الصوم أو السجدهٔ أو الطواف أو الوقوف بالمشاعر التی یجب الوقوف بها فی نسک الحج وغیر ذلک من الموارد الکثیرهٔ؛ والبحث فی وظیفهٔ المکلّف فی هذه الموارد من حیث لزوم الاحتیاط أو عدمه والحکم بالبراءهٔ.

وینبغی قبل الورود فی البحث التنبیه علی نقاط:

النقطهٔ الأولی: جههٔ البحث فی هذه المسائل، لزوم الاحتیاط وعدمه من حیث کون هذه الموارد من قبیل الشک فی محصّل الامتثال وعدمه؛ بعد الفراغ عن کون موارد الشک فی التکلیف بالأقل أو الأکثر فی الارتباطیات مجری البراءهٔ.

النقطهٔ الثانیهٔ: إن محل الکلام هو الشک فی صدق المفهوم لا بنحو الشبههٔ المصداقیهٔ؛ وإلّا فواضح أن الشک فی إتیان المکلّف بالوظیفهٔ بعد کون المطلوب منه مبیناً لا فرق فیه بین ما کان من قبیل الشک فی فعل السجدهٔ الواجبهٔ وغیره؛ وعلیه فلو تردد المکلّف فی المکان الذی وقف به سابقاً وأنه کان یبعد عن مکهٔ أربع فراسخ حتّی یکون عرفهٔ أو أن موقفه کان یبعد عن مکهٔ فرسخین حتّی یکون المشعر

ص: ۶۸

الحرام، بعد فرض أن الموقفین لا- إبهام فیهما من حیث المفهوم، ولم یکن هناک حجّة علی الکفایة کقاعدة فراغ ونحوها، کان المرجع هو الحکم بعدم الامتثال.

إذن، فحال هذا المکلّف حاله لو شک فی فعل صلاة لم یذهب وقتها، حیث یجب علیه الاحتیاط.

النقطة الثالثة: قد یفرض فی موارد الشک فی صدق العناوین کون التکلیف من قبیل صرف الوجود.

وقد یکون من قبیل ما تعلق التکلیف بجمیع أفراده إمّا بنحو الانحلال والاستقلال أو بنحو الارتباط والمجموع علی أن یکون المجموع امتثالًا واحداً.

وعمدة الکلام فی المقام هو القسم الأول والأخیر؛ وأمّا القسم الثانی فمآله إلی الشک فی الأقل والأکثر الاستقلالیین الذی لا شبهة فیه.

النقطة الرابعة: قد یکون إجمال المفهوم من حیث دورانه بین متباینین، کما لو تردد المکلّف فی محلّ الجمرة التی ترمی وأنه فی مکان کذا أو مکان آخر یباینه، فهذا مما یجب الاحتیاط فیه بلا ریب؛ للعلم الإجمالی الذی تجب موافقته ما لم یرد الترخیص فی مخالفة بعض أطرافه؛ وهذا خارج عن محل البحث. ومن قبیله تردد الجمرة بین البنایة الموجودة الآن وبین ما بحذائه تحته وبین ما بحذائه فوقه؛ لاحتمال کون أرض منی قدیماً أعلی من هذا الزمان، ولاشتماله علی بعض المرتفعات سُوّی برفع الربوات، أو کون أرض منی قدیماً أخفض من هذا الزمان حیث یحتمل طمّ بعض وادی منی بالتراب، توسعة لها وتسویة لحزونها؛ وهذان الاحتمالان موجودان فی جمرة العقبة؛ حیث إنها کانت ربوة یمکن الصعود علیها وللجمرة وجه وفوق کما ورد فی النصوص، حیث قال علیه السلام کما فی الخبر: ارمها من وجهها ولا- ترمها من أعلیها؛ ثم إن الحکومة رفعت الربوة وسوّتها مع الأرض وبنت مکانها علامة کالاسطوانة ترمی.

وقد یکون الإجمال من حیث دورانه بین الأقل والأکثر، کما لو شک أن فوق

ص: ۶۹

جبل الرحمـة من الموقف، مع العلم ببقيّـة الموقف وإنما الشک فى دخول قلـة الجبل ضـمن الحـدّ، فالوقوف فى غير القلـة صـحيح بلا ريب، وإنما الشک فى إجزاء الوقوف على القلّة وهذا القسم هو المقصود بالبحث فى المقام.

النقطـة الخامسـة: ليعلم أن محل الكلام فى حكم الشک فى صدق العناوين من جهة التردد فى مفاهيمها، وأنّ المرجع فيه هو الاحتياط أو البراءة هو موارد الشک فى تحقق الامتثال بعـد العلم باشـتغال الذمّة وثبوت التكليف على العهدة؛ كالشک فى تحقق امتثال الطواف بـدون موازاة البـدن للبيت مع العلم بكون المكلّف مـأموراً بـالطواف بـالبيت، فهـذا ربما يتردد فى حكمه من حيث لزوم الاحتياط عليه وعـدمه؛ وأمّا موارد الشک فى صدق المفهوم المسـتلزم للشک فى أصل التكليف من جهة تردد التكليف بين الزيادة والنقيصة فى غير الارتباطيات فلا إشكال فى مورده فى عدم لزوم الاحتياط والحكم بالبراءة.

فلو شکّ فى صـدق الخمر على ما يوجب شـربه بعض مراتب الانتعاش أو شک فى صـدق السـكر على بعض الحالات لاحتمال تقومه بمرتبة أعلى فالحكم هو البراءة بلا ريب؛ كل ذلک لرجوع الشک إلى الشک فى زيادة التكليف، والذى يكون المرجع فيه هو البراءة؛ فإن التكليف بالمحرّمات منحل إلى الأفراد وانحلاله إلى الأفراد المشـكوكة- وإن كان منشأ الشک فيها إجمال المفهوم لا المصـداق- مشكوک فيحكم بالبراءة.

نعم، لاـ بـدّ فى الشـبهات المفهوميّـة من الفحص حتّى تسـتقر الشـبهة، وإلّـا فبمجرد الشـک لاـ يمكن الرجوع إلى البراءة كما فى ساير الشبهات الحكمية.

ثم إنه فى موارد الشـبهة المفهوميّـة المسـتلزمة للشـک فى أصل التكليف إنما يكون المرجع هو البراءة إذا لم يكن هناک علم إجمالى وإلّا كان محكوماً بحكم موارد العلم؛ فلو شک فى حدود مكّة لحرمة صـيدها على المحلّ فإن المرجع هو الحلّ إلّاإذا تشكل للمكلّف علم إجمالى؛ كما لو كان الشاک فى الفرض المتقدّم موظّفاً بإحرام الحج من

ص: ۷۰

مكة؛ ففى المحلّات المشكوكة كما يشك فى حرمة الصيد، كذلك يشك فى تحقق امتثال الأمر بالإحرام. وسيأتى لهذا مزيد تحقيق فى النقطة الآتية إنشاء اللّه تعالى.

النقطة السادسة: إن الجهة المبحوثة فى الشبهات المفهومية والتردد فى البراءة أو الاحتياط إنما هى مع غض النظر عن العلم الإجمالى الذى ربما يتفق فى بعض الشبهات المفهوميّة؛ فإن وجوب الاحتياط فى مثل ذلك أجنبى عمّا نحن بصدد التعرض له فعلًا.

مثال ذلك: إن الشك فى اشتراط الإحرام بموضع خاص كمسجد الشجرة أو منطقة ذىالحليفة وكذا فى وادى عقيق، الشك فى اشتراط الإحرام بأوّل هذا الميقات أو جواز تأخيره إلى آخره من جهة مكة، وكذا أمثال ذلك هو من صغريات محلّ البحث؛ من جهة كونه من مصاديق الشبهة المفهوميّة لامتثال الأمر بالإحرام؛ ومع ذلك يمكن دعوى وجوب الاحتياط فى أمثاله بصرف النظر عمّا تقتضيه القاعدة فى الشبهات المفهوميّة للامتثال؛ وذلك لأن من أحرم من غير الموضع المتيقّن حيث يشك فى انعقاد إحرامه فينبغى الحكم بعدم انعقاد الإحرام من جهة حرمة تروك الإحرام، وإن كان الإحرام من المحل المشكوك كافياً فى سقوط الوظيفة من حيث امتثال نسك الحج والعمرة لولا العلم الاجمالى؛ فلو صاد هذا المكلّف لم تجب عليه الكفّارة لعدم العلم بانعقاد الإحرام؛ وأصالة البراءة من اشتراط الإحرام بعقده من مكان خاص لا يثبت انعقاد الإحرام بدونه، فيعلم المكلّف حينئذٍ إجمالًا بوجوب الإحرام عليه من خصوص مثل مسجد الشجرة أو حرمة محرمات الإحرام لو عقده من غير المسجد؛ وبتعبير آخر: من أحرم من غير المسجد يعلم إجمالًا بحرمة التروك عليه أو بوجوب تجديد الإحرام من المسجد.

ويمكن تصوير العلم الإجمالى على أساس أن المكلّف يعلم إجمالًا بحرمة تجاوز الميقات عليه، وكذا دخول مكّة أو الحرم، أو بحرمة تروك الإحرام عليه.

هذا كلّه بعيداً عن استصحاب عدم انعقاد الإحرام لو عقد من غير الموضع المتيقّن

ص: ۷۱

لکونه استصحاباً فی الشبهة الحکمیة، أو معارضاً بالبراءة من اشتراط الإحرام بما یشک فی اعتباره.

النقطة السابعة: إن جهة البحث فی مسألة الشبهة المفهومیة للامتثال إنما تقع مع غض النظر عن أصل خاص فی بعض المواضع یقتضی خلاف ما یقتضیه الأصل العام فی الشبهة المفهومیّة.

فلو شک فی حدّ الجمرة لم یکف رمی الموضع المشکوک للخروج عن الإحرام، بناءً علی جریان الاستصحاب فی الشبهة الحکمیة، فیحکم ببقاء حرمة التروک ما لم یحرز زوال حرمتها بالخروج عن الإحرام. وإن کان مقتضی الأصل فی الشبهة المفهومیة للامتثال هو البراءة؛ فإن أصل البراءة لا یثبت کون المأتی به امتثالًا للأمر أو مصداقاً للواجب کما فی سایر موارد الأقل والأکثر.

فمن صلی فاقداً للجزء أو الشرط المشکوکین لا- یحرز کون ما أتی به مصداقاً للامتثال، وإن کان یجوز الاکتفاء به لحدیث الرفع، حیث لا یکون وجوب الزائد معلوماً.

ولذا یشکل الاکتفاء بمثل هذه الصلاة فی مسألة أن قاصد الإقامة عشرة أیام لو صلی رباعیّة کان علیه الإتمام ولو بعد العدول عن الإقامة، وذلک بناءً علی ما هو المنساق من دلیلها من کون الصلاة المفروضة فیها هی الصلاة الصحیحة المأمور بها دون الفاسدة کالفاقدة للطهارة حیث یحرز ذلک؛ وحیث یحتمل فساد الصلاة بترک الجزء المشکوک أو شرطها فیکون التمسک بإطلاق النص لمثل هذه الصلاة تمسکاً بالعام فی الشبهة المصداقیّة له، ومجرد جواز الاکتفاء بمثل هذه الصلاة لا یثبت کونها مأموراً بها وامتثالًا للأمر و صحیحاً.

وبالجملة: فجهة البحث فی الشبهات المفهومیّة من حیث البراءة والاحتیاط إنما هی جریان استصحاب الاشتغال أو قاعدته، لکون الحالة الأولی هی الاشتغال وعدمه؛ وأمّا سائر الجهات کوجود أصل آخر یستلزم اشتغال الذمّة فلیس هذا محلّ نفیه أو إثباته.

ص: ۷۲

إلّا أن یتمسک بإطلاق النص وشـموله لکل صـلاة یجوز الاکتفاء بها وإن لم یحرز کونها صـحیحة ومأموراً بها، والمتیقّن خروجه عن الإطلاق هوالصلاة المحرز فسادها.

وبمثل هـذا یقال فی زوال حرمـة تروک الإحرام وأن ما دل علی حل محرمات الإحرام بالرمی والذبـح والحلق مطلق، یعم الرمی الـذی یحل الاکتفاء به فی مقام الامتثال وإن لم یحرز کونه امتثالًا وصحیحاً.

ثمّ إنّه علی الأساس المتقدم یشـکل الرجوع إلی البراءة حیث تکون هی الأصل فی الشـبهات المفهومیة فیما إذا کان لمتعلق الأوامر أثر إلزامی غیر الامتثـال کمـا فی الحـج والعمرة؛ حیـث إن الخروج عـن الإـحرام والتحلّـل منه منـوط بامتثـال أجزاء الحـج الـذی لاـ یحرز بالاقتصار علی الأقل عنـد التردد بینه وبین الأکثر؛ فإن نهایـة ما تقتضـیه البراءة کون المکلّف مأموناً علی تقـدیر تعلق التکلیف بالأکثر، ولا تقتضی کون الأقل هو متعلق التکلیف إلّامثبتاً.

بل مقتضی الاستصحاب عدم الخروج من الإحرام إلّاإذا أتی المکلّف بالمناسک علی الوجه الصحیح المأمور به.

ثمّ إنّه فی موارد الشبهة المفهومیّة المستلزمة للشکّ فی أصل التکلیف، إنّما یکون المرجع هو البراءة، إذا لم یکن هناک علم إجمالی بـل ربما یکون بقاء الإحرام مقتضـی الإطلاق، کما لو دلّ دلیل علی أنه إذا لَبّی المحرم انعقـد إحرامه؛ وإنما المقیـد لإطلاقه هو فرض أداء بقیـة المناسک علی الوجه الصـحیح؛ وبدونه فهو محکوم بالإحرام. و من جملته ما لو اقتصـر علی الأقل إذا تردد منسک بینه وبین الأکثر فی جزء أو شرط.

إلّا أن یقال: إن تقید بقاء الإحرام بعدم فعل المناسک من قبیل القرینة المتصـلة، لارتکاز ذلک عند المتشرعة، فیکون التمسک بإطلاق دلیل الإحرام

ص: ۷۳

بالتلبیة علی تقدیر فعل المناسک التی یشک فی صحتها للاقتصار علی الأقل وترک الجزء والشرط المشکوکین، من التمسک بالمطلق فی الشبهة المصداقیة فیبقی الدلیل منحصراً فی استصحاب الإحرام.

ثم إنه علی هذا یشکل الاکتفاء فی الوضوء والغسل المأتی بهما لأداء مناسک الحج، إذا اقتصر المکلّف فیهما علی الأقل؛ وإن کان لولا الحج جاز له الاکتفاء بالأقل تمسکاً بالبراءة.

وکذا الکلام فی صلاة الطواف وإن کان مقتضی الأصل فی الصلاة الیومیة هو البراءة.

نعم جریان الاستصحاب فی مثل المقام مبنی علی اعتبار الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة، وإلّا کان حکم المقام حکم سایر الواجبات التی لا أثر خاصّ فیها معلق علی الإمتثال، کالصلاة الیومیة إذا شک فی جزء أو شرط لها.

والمتحصل فی هذه الجهة امور:

الأول: أن إثبات البراءة عن الجزء المشکوک وکذا الشرط لا یثبت صحة العمل الفاقد لهما؛ وإنما الذی یقتضیه هو عدم وجوب الاحتیاط بفعل المشکوک.

الثانی: أنه إذا کان أثر مترتباً علی فعل صحیح أو فعل ما هو المأمور به فلا یترتب علی العمل الذی یجوز الاکتفاء به علی أساس أصل البراءة؛ نعم لو کان هناک أصل موضوعی لإثبات الصحة کأصالة الطهارة المحرز للشرط تعبّداً فإنه حاکم علی مثل الدلیل المتقدم ومثبت لصحة العمل المشکوک تعبداً.

الثالث: إن الاستصحاب حیث یعتبر فی الشبهات الحکمیة یقتضی بقاء الآثار الإلزامیة غیر الامتثال بعد فعل مشکوک الصحة لترک الجزء والشرط المشکوکین؛ کحرمة تروک الإحرام بعد أداء النسک فاقداً لما یحتمل اعتباره شرعاً فی الصحّة أو لما یحتمل اعتباره فی صدق المفهوم والعنوان.

کما أن الاستصحاب أو أصل البراءة- حسب ما ذکرناه فی جهة أخری هنا-

ص: ۷۴

یقتضی عدم ترتب الأثر الإلزامی فیما لو کان لفعل المأمور به علی وجه صحیح أثر إلزامی إذا اقتصر المکلّف علی فاقد الجزء والشرط المشکوکین، کما لو أحرم من موضع یشک فی جواز الإحرام منه أو بدون الغسل حیث یحتمل اعتباره فی انعقاد الإحرام. وحیث یعلم إجمالًا- حسبما نبهنا علیه فی تلک الجهة- بحرمة التروک أو بوجوب استئناف الإحرام فیسقط الأصل؛ ونتیجة ذلک أنه لا بد فی الحج من الاحتیاط کلّما شک فی جزئیة شیء أو شرطیته لأیّ نسک منه من بدو الإحرام إلی نهایة المناسک.

أمّا إذا شک فی اعتبار شیء فی الإحرام فلأن أصالة البراءة عن اعتباره فیه معارض بأصالة البراءة عن تروک الإحرام بعد فعل الإحرام المشکوک صحته؛ وفی إجراء الأصلین ترخیص فی المخالفة القطعیّة؛ وإجراء أحدهما لا مرجح له؛ فلا مؤمّن بترک الاحتیاط فیجب فعل الجزء والشرط المشکوکین لا محالة.

وهذا لا یبتنی علی جریان الاستصحاب فی الشبهة الحکمیّة.

وأمّا إذا شکّ فی اعتبار شیء فی المناسک المتأخرة عن الإحرام کالطواف والسعی وغیرهما فأصالة البراءة عن المشکوک معارضة باستصحاب بقاء محرمات الإحرام علی حرمتها بعد فعل النسک علی الوجه الذی یشک فی صحته؛ بل لا منافاة بین الأصلین فیجریان معاً؛ لأن الاستصحاب هذا لا ینفی البراءة، کما أن البراءة لا تثبت صحة العمل لتنفی بالاستصحاب وتکون حاکمة علیه.

نعم، یعلم إجمالًا بعدم مطابقة أحد الأصلین للواقع؛ ولکن لیس هذا محذوراً فی جریان الاصول ما لم یلزم من جریانهما ترخیص فی مخالفة قطعیة. ولازم جریان الاستصحاب عدم الخروج عن حرمة تروک الإحرام بدون الاحتیاط والإتیان بما یشک فی اعتباره من جزء أو شرط.

بل لابد للخروج من الإحرام من الاحتیاط فیما لا یجب فیه الاحتیاط فی غیر الحج؛ کالطهارات والصلاة للطواف؛ فغسل بعض المواضع المشکوکة لا یجب فی

ص: ٧٥

الوضوء والغسـل إلّاإذا كان الوضوء والغسل لنسك الحج والعمرة كالطواف والصـلاة له؛ وفعل القنوت والسورة لا يجب حيث يشـك فى وجوبهما فى الصلاة اليومية؛ ولكن يجب فعلهما فى صلاة الطواف؛ وبدونهما لا يخرج المحرم عن الإحرام.

وليست هذه النتيجة غريبة فى مجارى الاصول؛ فإن التفكيك بين الأشياء المتحد حكمها فى الواقع ليس غريباً عن مجارى الاصول.

نعم، جريان هـذا الاستصـحاب منوط باعتبار الاستصـحاب فى الشـبهة الحكميـة، وإلّا فلا يجرى ويبقى أصل البراءة عن الجزء والشـرط المشكوكين وعن حرمة تروك الإحرام بعد أداء النسك فاقداً للواجبات المشكوكة بلا محذور.

نعم، يمكن أن يقال- كما أشـرنا إليه-: إن ما دلّ على اعتبار النسك للخروج عن الإحرام أو لسقوط الأثر الإلزامى كحرمة التروك، لا يختص بفعـل النسـك على الوجه الصـحيح حتّى يقـال: إن أصـل البراءة عن المشـكوكات لا تثبت صـحة العمل الفاقـد لما يشك فى وجوبه من جزء أو شرط.

ص: ۷۶

نعم، لـو أتى بفعـل النسـک على الـوجه الـذى يقطع معه بالفسـاد لاـ يخرج عن الإـحرام؛ کمـا لو طـاف أو صـلّى له بلاـ وضوء أو مع استصحاب الحدث فإنه محکوم بالفساد ولو ظاهراً وتعبداً.

وأمّـا إذا أتى بالمناسک على وجه يجوز الاکتفاء به فى مقام الامتثال للحکم التکليفى، بحيث لو لم يکن هناک أثر إلزامى غير الحکم التکليفى ووجوب الفعل لم يکن عليه الاحتياط، فلا موجب لخروجه عن عموم الـدليل أو إطلاقه الـدال على أن من فعل النسک خرج عن الإحرام.

فيکون الخـارج عن الإطلاـق خصوص العمـل الـذى لاـ يجوز الاکتفـاء به فى مقام الامتثال؛ اقتصاراً فى تخصـيص الـدليل على القـدر المتيقن.

فمـا دل على أن الحـاج يخرج عن الإـحرام بالطواف وساير النسک يعمّ الطواف الفاقـد لما يشک فى اعتباره، کما لو طاف خارجاً عن الحد- بين البيت والمقام- ولو فى خصوص الزحام؛ حيث يشک فى اعتبار الحدّ ولو فى هذا الفرض؛ أو طاف مسـتقبلًا الکعبة أو طاف زحفاً أو مسرعاً بمثل العَدْو أو ما شاکل ذلک.

نعم، لو کان ما يشک فى اعتباره داخلًا فى المفهوم على تقـدير اعتباره، کان التمسک بإطلاق الـدليل المتقـدم لمثله تمسـکاً بالعام فى الشـبهة المفهوميّـة؛ وهـذا لا يجوز کما لو طاف بعيداً عن البيت حدّاً يشک معه فى صدق الطواف بالبيت؛ أو طاف فى طابق أعلى من البيت حيث يشک فى صـدق الطواف بالبيت؛ لاحتمال اشتراط صـدق مفهوم الطواف بالموازاة للبيت؛ فلا يکون الطواف بدونها طوافاً بـالبيت؛ بل هو طواف فوقه؛ ومن هـذا القبيل لو وقف بمکان يشک فى کونه من عرفات أو المشـعر، فإنه من الشـبهة المفهوميّـة؛ ومعه يشـکل التمسـک بإطلاـق الـدليل المتقـدم لمثله؛ وأصالـة البراءة فى الشـبهات المفهوميّـة لا تثبت تحقق العنوان کعنوان الوقوف بعرفة والمشعر؛ وإنما تقتضى عدم وجوب الاحتياط خاصّة کما تکرر.

وعليه، فينبغى أن يفصل فى الشک فى الجزئية والشرطية بين ما إذا کان

ص: ۷۷

المشکوک علی تقدیر اعتباره داخلًا فی المأمور به لا مقوّماً للعنوان والمفهوم المفروض فی الدلیل فیحکم بالبراءة عنه؛ ومع ذلک فالدلیل المتضمن لارتفاع الأثر الإلزامی بفعل النسک یعم العمل الفاقد للمشکوک کما یعم الواجد له؛ وبین ما إذا کان المشکوک علی تقدیر الاعتبار داخلًا فی المفهوم والعنوان؛ فإن أصل البراءة وإن کان یرخص فی ترک المشکوک ولکن استصحاب بقاء الأثر الإلزامی المنوط بفعل العناوین والمفاهیم الخاصّة یقتضی بقاء الأثر ما لم یأت بالعمل علی وجه الاحتیاط؛ بعدما کان الدلیل المتضمن لزوال الأثر الإلزامی بفعل النسک قاصراً عن شموله؛ لعدم إحراز صدق العنوان علی تقدیر الإتیان بالنسک فاقداً للمشکوک.

إلّا أن یقال: إن المتفاهم من الدلیل الخاص المتضمن لإناطة زوال الأثر الإلزامی بفعل النسک هو إناطته بفعل ما یجوز الاکتفاء به فی مقام العمل بالغض عن الأثر الإلزامی؛ فإذا کان فی الشبهة المفهومیة یجوز الاکتفاء بالعمل فاقداً لما یحتمل دخله فی المفهوم کما یأتی إن شاء اللّه، فلیس زوال الأثر منوطاً إلّابه؛ لا بخصوص ما یحرز معه صدق العنوان.

فکما أن زوال الأثر لا ینوط بإحراز صحة النسک علی تقدیر إحراز صدق العنوان حسبما تقدم، کذلک لا ینوط بإحراز صدق العنوان أیضاً؛ فإن المتفاهم من هذا الدلیل لیس أکثر من اعتبار فعل المناسک علی وجه یجوز الاکتفاء به فی مقام الامتثال؛ لا أنه یعتبر إحراز صدق العنوان فضلًا عن اعتبار إحراز صدق الامتثال والصحة؛ ولکن هذه الدعوی غیر واضحة؛ بعد ما لم یکن أصل البراءة مشرّعاً فی خصوص هذا القسم من التکالیف المشتملة علی أثر إلزامی غیر الامتثال لیلزم من تطبیقه علیها بدون زوال الأثر الإلزامی علی تقدیر الفعل المطابق لأصل البراءة نحو من اللغویّة؛ إذ یکون بقاء تحریم تروک الإحرام علی تقدیر فعل النسک علی طبق البراءة مساوقاً عرفاً لعدم جریان البراءة ولزوم الاحتیاط.

ص: ۷۸

ولو صحّت هذه الدعوى لأمكن دعوى نظيرها فى مبدأ الإحرام؛ وأنه لو أحرم على وجه يشك فى صحة الإحرام واقعاً- للشك فى صدق المفهوم وإن جاز الاكتفاء به فى مقام الامتثال- ترتب على ذلك حرمة التروك؛ ولا يجرى أصل البراءة عن التروك ليعارض أصل البراءة عن الجزء والشرط المشكوك؛ وذلك لكون المتفاهم من دليل حرمة محرّمات الإحرام ترتبها على فعل ما يجوز الاكتفاء به فى مقام الامتثال وإن لم يحرز صحته أو صدق العنوان.

ثم ان هذا الذى ذكرناه من أن أصل البراءة لا- يثبت عنوان صحة العمل لا يأتى فيما كان إثبات إجزاء العمل بمثل أصل الطهارة أو قاعدة لا تعاد ونحوهما.

أمّا أصل الطهارة فلأنه يثبت عنوان الصحة تعبّداً؛ لأنه إثبات لجزء العمل أو شرطه تعبّداً؛ وليس مجرد عدم وجوب الاحتياط؛ بل لسانه لسان الحكومة على كل دليلٍ ربط فيه الحكم بالصحة بشىء. ومن قبيله قاعدة التجاوز والفراغ.

وأمّا قاعدة لا- تعاد، فلأن مفادها حكم واقعى بخلاف مثل الاصول العمليّة، فإن عدم وجوب إعادة الصلاة إذا كان الإخلال بغير الخمسة حكم واقعى سواء كان على أساس صحة العمل أو غيرها. فمن أخلّ بالقراءة فى صلاة الطواف لا تجب عليه إعادة الصلاة واقعاً؛ فما يترتب على الصلاة الصحيحة من الخروج عن الإحرام يترتب على الصلاة التى لا تجب إعادتها واقعاً على أساس قاعدة لا تعاد؛ لعدم إمكان البقاء على الإحرام بعد عدم إمكان تدارك الفائت بالإعادة.

النقطة الثامنة: إن الرجوع إلى الأصل العملى من براءة أو غيرها فى الشبهة المفهومية للامتثال إنما يكون حيث لا يكون هناك أصل لفظى يحدد الوظيفة بعد إجمال المفهوم فى المورد الخاص؛ نعم ليس هناك أصل لفظى عام لتحديد الوظيفة فى موارد إجمال المفهوم يثبت إطلاق المفهوم وعدمه.

فلو شك فى مفهوم البلد وصدقه فى بعض المناطق المقاربة لبيوت البلد، كالبساتين المتصلة بالسور أو البيوت، وكان قاصد الإقامة عشراً بانياً على التردد

ص: ۷۹

فى تلك المناطق أثناء إقامته، تكون إقامته من موارد اشتباه انطباق عنوان الإقامة عشراً فى بلد؛ والشبهة مفهومية لا مصداقية؛ فإنه فرق بين ما فرضناه وبين ما إذا كان قاصد الإقامة أعمى ولا يدرى أن محل إقامته وموارد تردده هو ثنايا البيوت أو فى القرى الخارجة عن البلد فإن هذا- الثانى- شبهة مصداقيّة.

وكيف كان، فالمرجع مع اشتباه المفهوم هو عمومات التقصير على المسافر بعد انطباق العنوان على قاصد الإقامة جزماً؛ فإن قصد الإقامة لا يخرجه عن عنوان المسافر؛ وإنما خص المسافر بعد قاصد الإقامة، حكماً لا موضوعاً؛ فإذا كان المخصص مجملًا كان المرجع هو العموم حيث يكون. وهذا معنى ما نبهنا عليه من كون الرجوع إلى أصل البراءة أو الاحتياط فى الشبهات المفهوميّة حيث لا يكون هناك أصل لفظى كالعموم.

النقطة التاسعة: لا فرق فى الجهة المبحوثة فى مقتضى الأصل العملى فى الشبهات المفهومية للامتثال بين الواجبات والمحرّمات.

فكما يقع البحث فى الشك فى تحقق الإحرام وامتثال الأمر به لمناسك الحج، كذلك يقع البحث فى الشك فى تحقق الإحرام من جهة حرمة دخول مكة أو الحرم بدون إحرام. فلو قيل مثلًا بأصل البراءة فى الشبهات المفهوميّة لامتثال الواجب، أمكن القول بذلك فى الشبهة المفهومية لدخول مكة بدون إحرام؛ فيقال: المتيقّن حرمته هو الدخول بدون الإحرام من منطقة الشجرة ولو خارج المسجد، وأمّا معه فلا يقين بحرمة دخول مكّة؛ والأصل عدمها.

كما أنه لو قيل بالاحتياط فى أصل المسألة أمكن القول به فى فرض اشتباه الحرمة؛ بدعوى علم المكلّف بحرمة دخول مكة عليه واشتغال ذمّته بها؛ وإنما الشك فى سقوط الحرمة بمجرد الإحرام من خارج المسجد، فينبغى الاقتصار فى رفع اليد عن التكليف المحتوم على فرض اليقين بسقوطه.

وبالجملة: ملاک الأصل العملى من براءة أو احتياط فى الموردين واحد.

ص: ۸۰

ودعوی أن مقتضـی الاستصـحاب فی موارد الشـبهة المفهومیـة التحریمیـة للامتثال هو بقاء الحرمة وعدم زوالها فیقال: قبل الإحرام من خارج مسجد الشجرة کان تجاوز المیقات أو دخول مکة محرّماً فکذا بعده؛

یردها: مع أن هذا من الاستصحاب فی الشـبهة الحکمیة یأتی مثلها فی الشـبهات الوجوبیة للامتثال، کالشک فی سـقوط الصلاة بترک الجزء والشرط المشکوکین والجواب فی الموردین واحد.

ویمکن الفرق بین الشـبهات الوجوبیّـة وبین التحریمیّة بجریان الاستصـحاب فی الثانی حیث یکون التحریم محققاً سابقاً کحرمة دخول الحرم بـأن الشـک فی الأـوّل فی أصـل اشـتغال الذمّـة بمـا یشک فی وجوبه من جزء أو شـرط؛ وأمّا فی الثانی فالشک فی بقاء الحرمة المحققة وهو مجری استصـحاب الحرمة؛ نعم هذا مبنی علی جریان الاستصـحاب فی الشـبهات الحکمیّة، وفیه بحث فقد تحصّل الفرق بین موارد الشک فی الجزئیة والشـرطیّة للواجب وبین موارد الشک فی جزئیة شـیء أو شـرطیته لما یزیل التحریم؛ فلو کان المرجع فی الأـول الـبراءة کمـا هو المعروف عنـد المحققین والمختـار عنـدی أمکن الرجوع فی الثـانی إلی استصـحاب الحرمـة بنـاءً علی جریـان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة.

النقطة العاشرة: یندرج فی مسألة الشبهة المفهومیّة ولو بلحاظ حکمها بعض ما یعبّر عنه بالشبهة الموضوعیة؛ نظیر ما مثلنا به من الإحرام من مسـجد الشـجرة؛ حیث یتردد المسـجد بین الضـیق والسـعة؛ فالموضع المشکوک فی مسجدیته مشتبه موضوعاً، ومع ذلک فالإحرام منه بحکم سـایر الشـبهات المفهومیـة من حیث التردد فیه بین البراءة والاحتیاط؛ ولیس من قبیل الشـبهة الموضوعیـة للامتثال الـذی هو مجری الاحتیاط قطعاً؛ مثل ما لو شک فی أنه أحرم أو لا.

والسرّ فی کـون الإـحرام من مشـکوک المسـجدیّة داخلًا فی حکم الشـبهة المفهومیـة أن المسـجدیة من قبیـل العنـوان والمرآة للواقع الخارجی والقطعة المعیّنة

ص: ۸۱

من الأرض؛ ویکون فی تضییق ذاک المکان الخارجی وتقیید الإحرام بخصوصیته کلفة زائدة عمّا إذا کان المکان المشروط به الإحرام أوسع. وهذا بخلاف الشبهة الموضوعیة للامتثال فیما لو شک فی أصل الإحرام؛ فإنه بحسب الواقع والثبوت لا تختلف الکلفة وإنما الاختلاف فی مقام الإثبات؛ وذلک فإن الشک لا یکون إلّافی امتثال الکلفة المعیّنة المحققة وموافقتها والتی لا تردد فی مقدارها؛ بخلاف مثل الشک فی حدّ المسجد الذی یجب الإحرام منه، فإن مردّه إلی التردد فی حدّ الکلفة وتعیینها وأنها أدنی الکلفتین، وهو تقید الإحرام بمکان أوسع، أو أشدهما وهو تقید الإحرام بمکان أضیق.

فالمنع من الإحرام من مکان یقطع بعدم مسجدیته ثابت علی کل تقدیر؛ وإنما الشک فی ثبوت المنع من الإحرام من مشکوک المسجدیّة.

إن قلت: إن الأصل فی المکان الذی یشک فی مسجدیته هو العدم؛ لأن المسجدیة طارئة؛ والمتیقّن من طروّ المسجدیة علیه هو غیر المکان المشکوک من مسجد الشجرة.

قلت: فرق بین أحکام المسجد، فمن حیث حرمة التنجیس یحکم بعدمها، باستصحاب عدم إجراء صیغة المسجدیة أو عدم اعتبار المسجدیة للمکان المشکوک، بخلاف حکم جواز الإحرام؛ فإن عدم اعتبار المسجدیة للمکان المشکوک لا یثبت تحدید الإحرام واشتراطه بما عدا المکان المشکوک؛ کما أن عدم تعلق الأمر بالأقل- حیث یتردد التکلیف فی الواجبات الارتباطیة بینه وبین الأکثر والمشروط- لا یثبت اشتراط الامتثال بالأکثر والشرط إلّابنحو المثبت المردود.

والسرّ فی ذلک أن عنوان المسجد مشیر إلی الواقع المعنون بهذا العنوان؛ فالقطعة من الأرض الخارجیّة هی شرط الإحرام؛ فإذا ترددت القطعة وواقع المسجد بین الضیق والسعة فقد تردد الشرط بین الزیادة وعدمها؛ والأصل یقتضی

ص: ۸۲

الاقتصار علی المتیقّن من الشرطیّة وفی الزائد یحکم بالبراءة. و من هذا القبیل تردد وادی العقیق بین الزیادة والنقیصة؛ حیث یقتضی الأصل جواز الإحرام من المحل المشکوک.

وأصالة عدم کون المشکوک من جملة الوادی، راجع إلی تحدید المفهوم والوضع بالاستصحاب؛ وقد حقق فی محلّه أن الاستصحاب لا یجری فی تحدید الوضع؛ لعدم کون الوضع أمراً مجعولًا للشارع لیکون زمامه بیده؛ کما أن الشک إذا کان فی حدّ الاشتراط بعد کون الوادی مشخّصاً فلم یعلم جواز الإحرام من بعض مواضع العقیق کان راجعاً إلی الشک فی اشتراط الزیادة والأصل هو البراءة.

وقد یقال: إن الشک فی حدّ مسجد الشجرة لجواز الإحرام یکون المرجع فیه استصحاب عدم زیادة المسجد عن القدر المتیقّن لکون المسجدیّة حادثة والأصل عدمها فی غیر المقدار المتیقّن؛ ولذا لا بأس بتنجیس الموضع الذی یشک فی مسجدیته؛ وکذا لا بأس بمکث الجنب فیه؛ وغیر ذلک من أحکام المسجد؛ ولیس ذلک إلّامن أجل نفی الاستصحاب للمسجدیّة موضوعاً؛ فیکون کسائر الموضوعات التی یثبت أو ینفی جزء موضوعه بالأصل. فتکون الشبهة فی هذه المسألة شبهة موضوعیّة تنشأ من اشتباه الامور الخارجیّة لا شبهة حکمیّة.

إنّ إثبات البراءة عن الجزء المشکوک وکذا الشرط، لا یثبت صحة العمل الفاقد لهما؛ وإنّما الذی یقتضیه هو عدم وجوب الاحتیاط بفعل المشکوک.

ویرد علیه: أوّلًا: ما تقدم من أنه لم یعلم کون متعلق الحکم فی مسألتنا عنوان المسجد؛ لاحتمال کون المسجدیّة حادثة بعد تشریع الإحرام من محلّه؛ غایة الأمر أنه جعل موضع إحرام النبی صلی الله علیه و آله مسجداً بعده؛ لا أنه صلی الله علیه و آله أحرم من مسجد أو جعل الإحرام مقیداً بمکان أنشأ هو مسجدیته أو کان مسجداً قبله، فیکون المسجد عنواناً مشیراً إلی المکان الخاص.

ص: ۸۳

وثانیاً: أن متعلق الحکم لو کان هو المسجد فهو قید الحکم لا جزء الموضوع والمتعلق؛ لیمکن جریان الأصل فیه؛ فلیس متعلق الحکم أمرین: أحدهما: الإحرام من مکان؛ والآخر کون ذلک المکان مسجداً؛ لیکون الأصل النافی فی الثانی معیّناً للإحرام من القدر المتیقّن؛ کما فی استصحاب نجاسة الماء، المغسول به الثوب النجس المعین فإنه موجب للغَسل بغیره؛ ومانع من الاکتفاء بالغَسل به؛ حیث إن متعلق الحکم مرکب من غسل الثوب بماء وکون ذلک الماء طاهراً؛ فلیس مانحن فیه من هذا القبیل. بل متعلق الحکم هو الإحرام من الموضع المقیّد بالمسجدیّة؛ واستصحاب عدم مسجدیّة الموضع الخاص لا ینفی ما هو متعلق الحکم، أعنی الإحرام من المسجد إلّامثبتاً. ونفی المقید بنفی قیده عقلیّ ولیس أمراً شرعیّاً مجعولًا.

نعم، یجری استصحاب نفی الإحرام من المسجد إذا کانت الشبهة موضوعیّة کما لو کان أصل الإحرام مشکوکاً؛ أو علم بالتلبیة ولکن احتمل کونها من موضع یقطع بعدم کونه من مسجد الشجرة کمسجد النبی صلی الله علیه و آله.

ویعجبنی فی المقام نقل کلام للشهید الصدر قدس سره فی ضابط الموضوعات المرکّبة والمقیّدة؛ قال: «المیزان الکلّی أنه کلّما کان شیء مأخوذاً فی موضوع الحکم، وقد لوحظ اتصافه بوصفین- فی مقام ترتب الحکم علیه- وکان أحد الوصفین ثابتاً له بالوجدان فی ظرف الشک فی بقاء الوصف الآخر فیه، والوصف الآخر ثابت له بالاستصحاب؛ فتارة یکون کل من الوصفین ملحوظاً بما هو وصف لذلک الشیء؛ دون أن یؤخذ فی الموضوع أیّ نسبة بین نفس الوصفین، واخری یکون أحد الوصفین الثابت بالوجدان منسوباً إلی ذلک الشیء بما هو موصوف بالوصف الآخر؛ بحیث یکون الشیء من قبیل الحدّ الأوسط لقیام نسبة بین نفس الوصفین، وأخذ هذه النسبة فی موضوع الحکم؛ فإن کان من قبیل الأوّل، أفاد استصحاب أحد الوصفین وضمّه إلی وجدانیّة الوصف الآخر فی إحراز موضوع الحکم؛ وإن

ص: ۸۴

کان من قبیل الثانی فالاستصحاب غیر مجد؛ لکونه مثبتاً. ومن هذا القبیل إکرام العالم إذا وقع موضوعاً أو متعلقاً لحکم شرعی، وکان الشخص مشکوک العلم مع کونه عالماً سابقاً؛ حیث إنه یمکن أخذ إکرام العالم بعنوان الترکیب فیجری استصحاب العلم؛ ویمکن أخذه بنحو التقیید فلا یجری استصحاب العلم لتنقیح الموضوع» (۱).

إذا عرفت ما تقدم فلنرجع إلی صلب البحث فنقول بعد التوکل علی اللّه:

ربما یظن أن المقام- أعنی موارد الشبهة المفهومیّة فی صدق العناوین التی وقعت متعلقاً للأوامر- مرجعه إلی الشک فی الامتثال بعد إحراز التکلیف وهو مجری الاحتیاط؛ وقدیماً ذکروا: أنه مع الشک فی تحقق الامتثال یحکم بالاشتغال.

فیقال مثلًا:

إن الوقوف بعرفة واجب ولا- یدری تحقق امتثاله بالوقوف فی محلّ یشک فی کونه من عرفات- لتردد الموقف بین الزیادة والنقیصة کما لو فرض الشک فی صدق عرفة علی فوق جبل الرحمة بعد العلم بأن سفحه من الموقف- وینبغی لبیان أهمیة البحث الإشارة إلی عدة من صغریات المسألة فی الحج وغیره؛ فنقول: من هذا القبیل ما لو شک فی صدق الطواف بالبیت، علی الطواف فی مکان أعلی من سطح البیت، بحیث لا یوازی شیء من بدن الطائف شیئاً من البیت.

بل لو فرض عدم موازاة الطائف ببعض بدنه للبیت وإن وازاه ببعضه الآخر؛ کما لو فرض الطواف فی مرتفع یوازی أرفع نقطة من الکعبة المشرفة صدر الطائف ویکون رأسه أعلی من البیت؛ کیف لا؟! وقد أشکل بعضهم فی کفایة الطواف إذا مس الطائف البیت حال طوافه؛ سیّما إذا أدخل یده فی البیت؛ کما لو جعل یده علی الشاذِروان- بناءً علی أنه من جملة البیت المشرف- حیث ذکروا أن الواجب هو الطواف بتمام البدن حول البیت فلا یجوز الطواف و بعض البدن خارج

۱- السید محمد باقر الصدر، بحوث فی شرح العروة، ۱: ۳۰۸، المسألة ۱۶ من المیاه.

ص: ۸۵

عن الطواف بالبیت.

ومن هـذا القبیل لو شک فی حـدود منی التی یجب المبیت بها فی الموسم لیلـة الإحدی عشـرة والثانیة عشـرة؛ بل الثالثة عشـرة أحیاناً؛ وکـذا یجب ذبـح الهـدی بها؛ والشک فی حـدّ منی کما لو شک فی کون أعالی الجبال المحیطـة بمنی من جملة منی؛ لاحتمال کون منی هو الوادی ولیس رؤوس الجبال من جملة الوادی؛ وکذا لو بنیت بمنی عمارات أرفع من جبالها.

وأیضاً لو فرض نحت بیت فی سـفاح جبال منی أو فرض توسـعة وادی منی بالأخذ من جباله والنحت منها فهل یکون مثل ذلک داخلًا فی الحدّ؟

ومن هذا القبیل لو شک فی حدود وادی محسّر الذی یجوز ارتفاع الناس إلیه فی منی إذا ضاق بهم محلّها؛ مع العلم بأن وادی محسّر لیس من منی؛ ومنشـأ الشک احتمال اتّساع الوادی بسـبب جریان السـیل فیه طوال الأعصار السابقـة فکان الوادی فعلًا أوسع من الوادی فی عصر التشریع.

هـذا، بغض النظر عمّا احتملناه جدّاً من: کون التوسـعة فی حکم منی عند ضـیقها، من جهة وادی محسّر؛ فی مقابل جهة مکة؛ فیشـمل الوقوف بمشعر لوضاق منی بالناس.

ومن هذا القبیل لو کان مسـعی الحاج فی مرتفع من الأرض بمقدار لا یحاذی شیء من بدنه شیئاً من الجبلین فکان السعی فوق الجبلین فهل ینافی ذلک صدق السعی بینهما؟

بـل لـو فرض کـون بعض البـدن خارجـاً عن موازاة الجبلین، کمـا لو فرض کون رأس السـاعی أعلی من الجبلین وإن کـان بقیـة بـدنه بحذائهما؛ بناءً علی ما سمعته من بعضهم فی الطواف بالبیت وأنه ینبغی أن یکون الطواف بتمام البدن.

ودعوی: الفرق بین الطواف والسـعی، بصـدق المشـی بین الجبلین إذا کـان بعض البـدن خارجـاً عن محـاذاة الجبلین بخلاـف الطواف بالبیت، یردها: منع الفرق؛ سیّما

ص: ۸۶

بعد کون السعی واجباً بعنوان الطواف؛ کما فی قوله تعالی: [فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما].

هذا، مع أن الطواف بالشیء هو المشی حوله؛ فلو لم یعتبر فی صدق السعی موازاة الماشی حول الشیء له بکلّه، فکذا فی الطواف؛ و من هذا القبیل ما لوشک فی صدق الطواف بالبیت إذا کان الطائف بعیداً عن البیت بمقدار کثیر، مع خلوّ المسجد عن الطائفین وعدم الزحام؛ مثل لو فرض الطواف فی نهایات المسجد، کالطواف علی السلالم والدرجات والناس جلوس للصلاة أو مشتغلون بها، فیطوف شخص وحده ولا یطوف غیره فی ذلک الوقت.

وأوضح إشکالًا ما لو فرض اتّساع المسجد بأضعاف ما علیه الآن؛ والکلام فی هذا ونحوه إنما یکون بعد فرض عدم کون المطاف محدّداً بما بین البیت والمقام؛ وإن کان الإشکال لا یختص بهذا المبنی؛ فقد سمعت من بعض أنه کان یشکک فی صدق الطواف بالبیت إذا کان الطواف فی نهایة الحدّ کالملاصق بالمقام مع فرض عدم اشتغال غیره بالطواف کما فی أوقات الصلاة؛ وإن کان هو کما تری.

ص: ۸۷

ولیعلم أن نظائر المسألة فی غیر الحج کثیر؛ و من قبیلها: ما لو شک فی صدق الرکوع علی بعض مراتب الانحناء ولو للشک فی استواء ید المصلی من حیث الطول؛ حیث یحتمل کونه خارجاً عن المتعارف وأطول؛ وکذا لو شک فی صدق استواء الأرض الذی هو شرط فی مکان المصلی بحیث یجب أن یحاذی مسجده موقفه؛ فلو کان فی الأرض انحدار أو ارتفاع یسیر لا یضرّان بصدق الاستواء؛ وإنما الشک فی بعض مراتبهما.

وکذا لو شک فی اشتراط صحة القراءة ببعض الشروط کعدم الوصل بالسکون؛ والوقف علی الحرکات؛ أو کون طورٍ من القراءة من أنحاء أداء الکلمة فی عرف العرب أو بعضهم؛ وکون الاختلاف بین طورین من قبیل الاختلاف بین الوقوف علی السکون أو ألف الإطلاق وبین الوصل بالحرکات والتنوین أو هو من قبیل الاختلاف بین کلمتین متباینتین؛ نظیر کفواً أحد بقراءة الهمزة والواو؛ وکذا لو اختلفت القراءات واحتمل کون قراءة من جملة القراءات التی رخصنا فیها مثل مالک فی سورة الفاتحة بالألف وبدونه.

وأیضاً من صغریات البحث ما لو تردد المرمی والجمرة بین الضیق والسعة؛ فلا یدری أن الزائد عن ذراع الذی ربما کانت الجمرة المبنیّة قدیماً بقدره هل یجوز رمیه والاجتزاء به ککفایة رمی الحدّ القدیم؟

وقد أدرکنا سنین کانت الجمرة المبنیّة کاسطوانة بعرض ذراعین تقریباً، وقد أبدلت هذه السنة- کما قیل وهی سنة ۱۴۲۵ ه- إلی جدار عریض یبلغ طوله خمسین ذراعاً أو أزید فقد حکی أنه خمسة وعشرون متراً، فهل یجوز الاکتفاء برمی الزائد عن مقدار الجمرة القدیمة حتی مع فرض تعین محلّ الجمرة القدیمة من البنایة الموجودة الآن؟

فإن قلنا بأن الواجب من رمی الجمرة هو رمی الجهة لا رمی نقطة محدودة بمثل ذراع بحیث لا یجوز رمی غیر تلک النقطة ولو فی جهتها، فلا إشکال حینئذٍ فی

ص: ۸۸

کفایـة رمی الزائـد عن المقـدار المحـدد؛ فتکون الجمرة کجهـة القبلـة التی تکون الصـلاة إلیهـا ویصـدق ذلـک حتی مع طول صـفّ المصلین أضعاف عرض الکعبة المشرفة.

فلو فرض أن موقع الشیطان حینما رماه إبراهیم کان مقدار ذراع معین، لکن رمی تلک الجهة لا یتعین بحدّ ذاک الذراع.

وأمّـا إذا قلنـا بـأن الجمرة التی لا یکفی إلّارمیها هی الموقع المحـدود بمثل الـذراع ونحوه لا جهتها، وبعبارة اخری: الجمرة هی موقف الشـیطان حینما رماه إبراهیم، فیتردد الموقع سعة وضیقاً بمقدار جرم الشیطان عرضاً وطولًا؛ ولا یجزی إلّارمی شیءٍ من هذا المقدار من المکان أو البنایة المبنیّة فی هذا الحدّ، فیدخل حینئذٍ فی محلّ البحث ویکون من الشبهة المفهومیّة.

ومن صـغریات البحث، ما لو کان الطائف غیر متمکّن من التخلف عن الطائفین؛ لشـدة الزحام؛ فتکون حرکته فی الطواف خارجـة عن اختیـاره فعلًا؛ فلو شـک فی اسـتناد الطواف فی الفرض إلی المکلّف لکونه مختـاراً فی مبـدأ الطواف وفی جعـل نفسه معرض الحرکة حول البیت- ولو بدفع الناس له- کان داخلًا فی محلّ البحث.

ذلـک أنه لا- ریب فی لزوم اسـتناد الفعل المأمور به إلی المکلّف فی صـدق الامتثال بلا فرق بین التعبـدی والتوصّـلی؛ فما لم یصـدق صلاة زیـد لا یتحقق امتثال الأمر المتوجه إلی زیـد، فلـذا لا تجزی الصـلاة عن زیـد بدلیل الإطلاق لا بدلیل الأصل العملی؛ فلو احتمل کفایة الصـلاة عنه مکان صلاته المأمور بها، لم تجز؛ وذلک لظهور الأمر فی انحصار مصداق الامتثال فی الفعل المنتسب إلی المکلّف نفسه؛ ولا یتحقق الانتساب فی النیابة عنه فی الصلاة.

نعم، هناک امور لا یشترط فی نسـبتها إلی الشـخص مباشرته لها؛ کجملة من الامور الاعتباریة کالمعاملات من بیع وغیره؛ وهذا خارج عن محل الکلام؛ فإن الکلام فی الامور التی لا تستند إلی شخص بدون مباشرته لها.

ص: ۸۹

نعم، لو شک فی أمر أنه مما ینتسب إلی المکلّف بدون المباشرة- لاحتمال کونه من قبیل البیع الذی لا یشترط فی نسبته المباشرة کاحتمال کونه من قبیل الصلاة التی یشترط فی انتسابها المباشرة- کان داخلًا فی محل البحث.

والطواف ما لم یستند إلی المکلّف لا یجزی علی القاعدة إلّافی موارد دلّ الدلیل علی جواز الاستنابة فیها، أو أن الوظیفة هی الطواف بالشخص، کالطواف بالصبی ولو غیر الممیز وبالمغمی علیه.

وبالجملة هناک موارد من الطواف لا تستند إلی الشخص نفسه، ومع ذلک یجزی بدلیل خاص، لا بدلیل اندراجه فی إطلاق الأمر بالطواف.

ثم إنه یکفی فی استناد الطواف إلی الشخص مباشرته للحرکة حول البیت وإن کان محمولًا علی مرکب من إنسان أو حیوان أو عربة مادام شعوره بذلک وکون ذلک بطلب منه؛ فکما یصدق الطواف منسوباً إلی الشخص إذا باشر الحرکة بالسیر علی الأقدام کذلک یصدق إذا باشرها راکباً مادام أن الرکوب والسیر باختیاره وأمره وطلبه.

بل ربما لا یستند الطواف إلی الشخص مع کونه نازلًا فی الطواف.

وبالجملة، فالرکوب لا ینافی استناد الطواف إلی الشخص؛ وقد روی أن النبی صلی الله علیه و آله طاف راکباً؛ فکما یصدق الذهاب والمجیء منسوباً إلی الشخص فی فرض الرکوب، کذلک الطواف؛ بلا فرق بین کون المرکوب ممّا لا اختیار له أصلًا کالعربة، أو کان له بعض مراتب الاختیار کالحیوان، أو کان مختاراً شاعراً کالإنسان إذا کان الرکوب اختیاریاً ولو بقاءً.

والبحث فی المقام أعنی الطواف فی الزحام الشدید إنما هو من جهة أن الحرکة القهریّة الحاصلة بالزحام هل هی من قبیل الحرکة القهریّة الحاصلة بالمرکوب؛ والتی لا تنافی الاختیار ولا انتساب الحرکة إلی الطائف؛ فیجزی الطواف- علی القاعدة- بلا حاجة إلی دعوی الضرورة والحرج بدون ذلک؛

ص: ۹۰

أو أن ذلـك من قبيـل الحركـة الخارجـة عن الاختيـار، والتى لاـ تنسب إلى المكلّف؛ كـالمغمى عليه الـذى لا دخل لإرادته فى تحقق الحركة؛ ولذا لا يقال: طاف المغمى عليه وإنما طيف به؟

والظاهر انتساب الطواف إلى الشـخص فى المقام بلا فرق بين كون الزحام المحرّك من قبيل الإكراه أو كونه من قبيل الاضـطرار؛ وإن كـانت النسـبة فى الأـوّل أوضـح والفرق بينهمـا واضـح؛ فإنه فى موارد الاضـطرار لا يكون الانتساب إلّا بملاحظـة الحالـة السابقـة على الضـرورة حيث تكون بالاختيار؛ بخلاف المكره فإن الفعل يسـتند إليه بملاحظـة نفس حال الإكراه؛ حيث إن الإكراه لا يرفع الاختيار؛ بل يختار المكرَه الفعل دفعاً لضرر.

وبالجملـة، ففى كلتـا الصورتين يسـتند الفعـل والطواف إلى الشـخص مـادام أن الـدخول فى المطاف وجعل النفس معرض الـدفع من الزحام بالاختيار.

ثم لو فرض الشك فى صدق النسبة و عدمه فى مثل هذا الفرض كان داخلًا فى ما هو المبحوث عنه من الشبهات المفهوميّة.

ثمّ إن ما ذكرنا من الكلام فى الطواف يجرى فى السعى طابق النعل بالنعل.

و من جملة صـغريات البحث ما لو شك فى حدّ مسجدالشجرة- بناءً على اشتراط كون الإحرام من المسجد القديم- حيث إن المسجد الفعلى أوسع مما كان عليه سابقاً.

وكذا لو شك فى حدّ منطقة الشـجرة بناءً على كفاية الإحرام من خارج المسـجد أيضاً. ولكن لا بد أن يكون الإحرام فى ذاك المحل الـذى له تعين فرضاً؛ ولا يتوسّع توسّع القرى والبلـدان؛ ولو فرض السـعة فعلًا وقلنا بأن العبرة بالمصداق القديم أيضاً، يُمكن الشك فى بعض المواقع من كونه داخلًا فى حـدّ المصـداق القـديم؛ نظير ما ذكره غير واحـد من كون العبرة فى أحكام مكّة بالبلـدة القديمـة لا بالمحلّات المبنيّة جديداً؛ وإن كانت داخلة فعلًا فى صدق البلد ومكّة؛ فلذا يتحقق قصد إقامة

ص: ۹۱

العشرة ولو مع البناء علی التردد أثنائها فی المحلّات الجدیدة بمکّة کساير البلاد.

بل یمکن فرض الشبهة المفهومیة فی منطقة الشجرة التی یجوز الإحرام منها حتی بناءً علی کون العبرة بالمصداق الفعلی، حیث یتردد المکلّف فی کون بعض الأمکنة منها؛ نظیر ما یشک فی بعض المناطق من حیث صدق البلد علیها؛ لاحتمال کونه خارجاً من البلد لا من جملته؛ کالأراضی الزراعیة الملاصقة لسور البلد والبیوت المبنیّة فی حدود البلاد؛ فإن السور لا یحدد البلد؛ وإنما یحدد بیوت البلد للحفاظ علی أهله نظیر ما لو فرض إحاطة السور ببعض البیوت وکان بعض البیوت خارج السور لغناهم عن التحفظ علی أنفسهم بالسلاح بدل السور فتلک البیوت هی خارج السور لا خارج البلد.

ومما ذکرنا ظهر أن من جملة الشبهات المفهومیّة: قصد الإقامة عشرة أیّام فی بلد مع البناء علی التردد فی الأمکنة التی یشک فی کونها من جملة البلد، لاحتمال کونها من حوالی البلد؛ بناءً علی عدم لحوق الحوالی بالبلد فی مسألة قاصد الإقامة.

کما أن من جملة الشبهات مبدأ حساب المسافة للمسافر وکذا منتهاه، حیث إن العبرة بنهایة البلد وبدایته فی الموردین.

نعم، إنما یکون المرجع فی الشبهات المفهومیّة الاصول العملیّة حیث لا یکون هناک عام أو مطلق وهذا أمر آخر. ووجود الإطلاق فی صلاة المسافر غیر بعید؛ فإن ما دل علی أن المسافر یقصّر مطلق؛ وقد خرج منه موارد کقاصد الإقامة، فإذا تحقق خروج المورد فهو وإلّا کان المرجع إطلاق دلیل التقصیر، ولا فرق فی ذلک بین کون الشک فی أصل التخصیص کقاصد الإقامة وأن مقیم عشرة أیام بلیالیها أو بدونها.

کما أنه ظهر مما ذکرناه فی حکم مسجد الشجرة أن هناک موارد من قبیله تدخل فی الشبهة المفهومیّة؛ کعناوین مکّة من حیث کونها محل إحرام الحج؛ سواء

ص: ۹۲

قلنا: إنه خصوص مکـة القدیمـة؛ فیشک فی بعض المحلّات أنه منها وعـدمه، أو قلنا بکفایة مکّة الفعلیّة فیشک فی بعض الأراضـی فی صدق مکّة علیها فعلًا.

وأیضاً من حیث کون مکّة موضوعاً لأحکام اخری مثل عدم جواز دخولها بغیر إحرام؛ وأیضاً تخییر المسافر فیه بین القصر والتمام؛ بناءً علی أن موضوع التخییر هو مطلق مکة لا خصوص المسجد الحرام، وعلی تقدیر کون الموضوع هو المسجد، فالتخییر أیضاً لو کان فی خصوص المسـجد القـدیم فیشک فی بعض المواضع فی کونه من جملـة المسـجد القـدیم وعدمه. ومنه یظهر الکلام فی سایر مواضـع التخییر کالحایر الحسینی علی مشرفها التحیات وکوفة ومسجد النبیّ صلی الله علیه و آله.

وکذا فی حکم المدینة من حیث التخییر فی الصلاة فیها وغیر ذلک.

إذا شکّ المکلّف فی حدّ عرفات، جاز له الوقوف فی الموقع المشکوک کونه عرفات، بشبهة مفهومیّة.

إذا عرفت ما مهّدناه من الإشارة إلی تطبیقات مسئلة الشبهة المفهومیّة للامتثال فی الحج وغیره فلنتعرض- بعد التوکل علی اللَّه- لحکم المسألـة فنقول: ربمـا یظنّ أن الوظیفـة فی تمام هـذه الموارد- حیث لا یکون هناک عموم أو إطلاق یرجع إلیه- هو الحکم بالاشـتغال والاحتیاط؛ اقتصاراً فی الحکم بالبراءة بعد القطع بالاشـتغال علی فرض الیقین بها؛ حیث لا یدری تحقق الامتثال بدون الاقتصار علی ما یحصل الیقین به.

ولیعلم أنا ذکرنا فی بعض البحوث السالفـة أن الشک فی المفهوم یساوق القطع بعـدم صدق المفهوم علی المشـکوک؛ وبالتالی الجزم بعـدم وضع اللفظ لما یشک فی صدقه علیه؛ فمن شک فی صدق الماء علی ماء الورد فإنه لا یری الصدق علیه فعلًا، ولیس الماء بنظره موضوعاً له؛ وإلّا فلا یعقل أن یشک فی ذلک؛ لأن الوضع عنـد أهل لغةٍ یساوق علمهم به؛ فیکون الشک فیه من قبیل الشک فی العلم فعلًا، مع أن

ص: ۹۳

أمر العلم دائر بين الوجود والعدم؛ ولا يعقل أن يشك إنسان فى كونه عالماً وعدمه؛ بل شكّه يلازم جزمه بعدم علمه.

نعم يعقل الشك فى الوضع عند الآخرين ولو السابقين؛ ولكن الأصل يقتضى وحدة الوضع فى الزمانين؛ لأصالة عدم النقل.

كما يعقل الشك فى الوضع عند الآخرين المعاصرين مع عدم كون الشاك من أهل لغتهم.

وفى كلا الفرضين لا بد من الفحص؛ لرجوع الشك فى المفهوم إلى الشبهة فى الحكم؛ والرجوع إلى الاصول اللفظيّة كالعموم والإطلاق والأصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة إنما يكون بعد الفحص.

ثم إن استقر الشك فى الوضع والمفهوم، ولم يكن هناك أصل يحدد المعنى والمفهوم- ولو أصالة عدم النقل- كان المرجع الاصول الحكميّة من احتياط أو براءة أو غيرهما.

ثم الظاهر أن مرجع الشك فى المفهوم، فى موارد الشك فى الامتثال، إلى الشك فى أصل التكليف؛ لا فى المحصّل الذى يجب الاحتياط فيه؛ وذلك لرجوعه إلى الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين لا محالة.

توضيح ذلك إن متعلق الأمر وما يباشره المكلّف فى الخارج قد يكون من قبيل العنوان والمعنون، وقد يكون من قبيل المسبب والسبب، ولا ينبغى الخلط بينهما؛ ولا عطف أحدهما على الآخر.

ففى مثل العنوان والمعنون يكون متعلق الأمر ما ينطبق عليه العنوان؛ وهو واقع المعنون لا بما هو معنون؛ فإن حيثيّة العنوان حيثيّة تعليليّة، وقنطرة إلى ما يكون بالحمل الشايع مصداق العنوان؛ فالأمر بالطواف أمر بالحركة الخارجية التى هى مصداق الطواف؛ ولفظ الطواف مجرد وسيط فى التعبير عن ذاك الواقع الخارجى؛ فإذا لم يُدر أن الواقع الخارجى المطلوب باللفظ والتعبير، مطلق أو مقيد

ص: ۹۴

بخصوصيّة، كان مثل ما إذا ترددت الصلاة المطلوبة بين المطلقة وبين المقيدة بجزء أو شرط خارجين عن مفهوم الصلاة ووضعها اللغوى أو الشرعى؛ وهذا معنى ما ذكرناه من أن مآل الشبهة المفهوميّة للامتثال إلى الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

كما أن مآل الشبهة المفهوميّة للتكليف، إلى الشك فى الأقل والأكثر الاستقلاليين، أو التردد بين متباينين؛ حسب اختلاف المواقع. فمثل الفاسق المنهى عن إكرامه إذا تردد بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منها ومن الصغيرة فمرجعه إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ وإذا تردد مفهوم العالم المأمور بإكرامه بين الفقيه وبين الطبيب، فمردّه إلى تردد الوظيفة بين متباينين.

نعم، إذا كان ما يباشره المكلّف من العمل وما وقع متعلقاً للحكم الشرعى فى لسان الأدلة من قبيل السبب والمسبب، فلا موجب لسراية الحكم المتعلق بالمسبب، إلى السبب؛ بل يكون الحكم مقصوراً على متعلقه؛ وإن كان امتثاله لا ـ يتحقق إلّابسبب هو الذى يباشره المكلّف؛ فلو أمر المولى بقتل شخص أو حفظ حياته لم يسر الأمر إلى الفعل المباشرى للمكلّف؛ فقطع العنق وإن كان يحقق القتل لكنه ليس مأموراً به؛ بل الوظيفة هى إزالة الحياة التى تتحقق بقطع العنق؛ والمكلّف وإن لم يكن قادراً على المسبب بدون السبب ولكنه يكفى فى صحة التكليف بشىء، القدرة ولو على سببه؛ ولا موجب لصرف التكليف فى مثله إلى السبب؛ بعد أن كان المقدور بالواسطة مقدوراً يصح التكليف به.

وتظهر الثمرة فى مواضع الشك فيما يحقق المسبب والسببية؛ فإنه حيث لا إجمال فى المأمور به فلا بد من الاحتياط؛ بخلاف ما لو كان الأمر مصروفاً إلى السبب.

وبالجملة: فالمقام من قبيل المقدمة وذيها؛ فكما أن الأمر بذى المقدمة لا يصرف إلى فعل المقدّمة؛ وإن كان لا مناص لمريد فعل ذيها من فعلها؛ فكذلك فى المقام. فالكون على المرتفع لا يمكن إلا بسلّم ونحوه؛ ولكن الأمر باعتلاء المكان لا

ص: ۹۵

یکون مردوداً إلی الأمر بالتخطّی علی السلالم الذی به یتحقق الاعتلاء علی المکان المطلوب.

فکذلک فی الأمر بالمسببات؛ والذی یکون من الشکّ فی المحصل الذی اشتهر لزوم الاحتیاط فیه، هو هذا القسم؛ لا موارد الشک فی العنوان.

فلو شک فی تحقق القتل المطلوب بقطع عرق، لا یجوز الاکتفاء به فی الامتثال؛ کما أنه لو شک فی کفایة دواء للعلاج ودفع المرض أو رفعه، لم یکن کافیاً فی مقام الامتثال.

ثم إنه لم یرد فی آیة أو نصّ وجوب الاحتیاط فی موارد الشک فی المحصّل، لیؤخذ بعمومه فیکون عنوان الشکّ فی المحصّل منطبقاً علی موارد الشکّ فی انطباق العنوان علی المعنون؛ فهب أن الشک فی العنوان شک فی محصل الامتثال؛ ولکن لا مانع من کون هذا السنخ من الشک فی الامتثال والمحصل- إن صحّ التعبیر عنه- محکوماً بالبراءة بعد ما کان ملاک الاحتیاط الذی یحکم به العقل والعقلاء مخصوصاً ببعض موارد الشک فی المحصّل.

قال المحقق الخراسانی- بعد حکایة الرجوع إلی أصل البراءة مع الشک فی اشتراط صحّة العمل بجزء أو شرط، عن المشهور القائلین بوضع الألفاظ لخصوص الصحیح-: «الجامع- یعنی بین أفراد العبادات کالصلاة- إنما هو مفهوم واحدٍ منتزع من هذه المرکّبات المختلفة زیادة ونقیصة بحسب اختلاف الحالات؛ متحد معها نحو اتحاد؛ وفی مثله تجری البراءة.

وإنما لا تجری فیما إذا کان المأمور به أمراً واحداً خارجیّاً مسبّباً عن مرکّب مردد بین الأقل والأکثر» (۱).

وقد سبقه فی هذا المجال أعنی عدم وجوب الاحتیاط مع الشک فی انطباق العنوان، الشیخ الأعظم فی الرسائل قال: «فإن قلت: إذا کان متعلق الخطاب

۱- الکفایة ۱: ۴۰، الصحیح والأعم.

ص: ۹۶

مجملًا- یعنی مع التردد بین الأقل والأکثر- فقد تنجّز التکلیف بمراد الشارع من اللفظ فیجب القطع بالإتیان بمراده.

قلت: التکلیف لیس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ؛ حتی یکون من قبیل التکلیف بالمفهوم المبیّن المشتبه مصداقه؛ حیث یجب الاحتیاط فیه؛ کما سیجیء؛- یعنی فی الشک فی الامتثال مصداقاً- وإنما هو متعلق بمصداق المراد؛ لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فیه.

ونظیر هذا توهم: أنه إذا کان اللفظ فی العبادات موضوعاً للصحیح، والصحیح مردد مصداقه بین الأقل والأکثر فیجب فیه الاحتیاط.

ویندفع بأنه خلط بین الوضع للمفهوم والمصداق. فافهم. والمشهور مع قولهم بالوضع للصحیح قد ملؤوا طوامیرهم من إجراء الأصل عند الشکّ فی الجزئیّة والشرطیّة؛ بحیث لا یتوهم من کلامهم أن مرادهم بالأصل غیر أصالة البراءة.

[ثم تعرض لتفصیل الکلام فی إبطال التوهم المتقدم إلی أن قال:]

وهذه المغالطة جاریة فی جمیع المطلقات؛ بأن یقال: إن المراد بالمأمور به فی قوله: اعتق رقبة، لیس إلّاالجامع لشروط الصحّة؛ لأن الفاقد للشرط غیر مراد قطعاً؛ فکلّما شک فی شرطیّة شیء کان شکّاً فی تحقق العنوان الجامع للشرائط فیجب فیه الاحتیاط. وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غیر خفیّ بأدنی التفات» (۱).

نعم هناک مورد آخر للشک فی المحصل، والذی اشتهر وجوب الاحتیاط فیه، وهو موارد الشبهة الموضوعیّة للامتثال؛ کالشک فی فعل الصلاة الواجبة وعدمه؛ فإنه یجب فیه الاحتیاط؛ وإن کان تحقق التکلیف مشکوکاً بقاءً؛ فیکون من الشک فی التکلیف ولو بقاءً؛ ومع ذلک یجب الاحتیاط فیه.

فیتحصل: أن وجوب الاحتیاط إنما یکون فی موارد الشک فی امتثال التکلیف لشبهة موضوعیّة أو الشک فی الامتثال للشک فی انطباق المأمور به علی فعل

۱- الرسائل ۲: ۳۴۱- ۳۴۵؛ الأقل والأکثر، المسألة الثانیة.

ص: ۹۷

المکلّف، انطباق المسبب علی السبب أو لتردد المأمور به بین متباینین.

وأمّا موارد الشک فی انطباق المأمور به علی فعل المکلّف انطباق العنوان علی المعنون فلیس هذا من موارد الشک فی المحصل الاصطلاحی؛ بل یؤول إلی الشک فی الأقل والأکثر الارتباطیین أو الاستقلالیین أو المتباینین؛ باختلاف الموارد، کما بیّناه بحوله تعالی.

وإن شئت فقل: إن موارد الشک فی انطباق العنوان- لا بنحو الشبهة المصداقیّة- وإن صدق فیها الشک فی سقوط التکلیف والامتثال، إلّاأن منشأه الشک فی حدّ التکلیف؛ ولیس هناک دلیل لفظیّ عام مصرح بأنه متی یشک فی سقوط التکلیف یحکم بعدمه، لیؤخذ به فی المقام.

ثم إنه فی موارد الشک فی انطباق العنوان قد یکون منشأ الشک اشتباه الامور الخارجیّة، ویعبّر عنه بالشبهة الموضوعیّة أو المصداقیّة؛ کما لو شک فی انطباق المصلّی علی المکلّف؛ لأنه لا یدری هل صلّی أم لا؟ فهذا یجب علیه الاحتیاط ولا یجوز له الاکتفاء بمجرد احتمال الامتثال؛ وإن کان التکلیف فی حقّه مشکوکاً فعلًا بلحاظ البقاء، وإنما کان الیقین بمجرد حدوثه ویحتمل سقوطه بقاءً؛ ولکن هذا القسم من الشک فی التکلیف مجری أصل الاحتیاط ولو بدلیل استصحاب عدم فعل المأمور به؛ وإلّا فلا مانع من الترخیص فی ترک الاحتیاط والاکتفاء بالموافقة الاحتمالیة؛ کما اتفق نحوه فی موارد قاعدة الفراغ والتجاوز والحیلولة وغیرها.

وقد یکون منشأ الشک راجعاً إلی ما یتعلق بالجعل الشرعی واختلاف نحوه، وحینئذٍ فإمّا أن یکون هناک قدر متیقّن فی الخارج هو الأقلّ ینطبق علیه عنوان الامتثال قطعاً، ویشک فی الزائد علیه، فهذا یکون من الأقل والأکثر الاستقلالیین؛ کالشک فی کون الدین مائة أو زائداً علیها؛ ولا کلام فی جواز الاقتصار علی الأقل ونفی الزائد بأصل البراءة، وفی الحقیقة لیس هذا من موارد العلم الإجمالی؛ وذلک لانحلال العلم وجداناً بعلم تفصیلی وشکّ بدویّ؛ فجریان الأصل فی مثله ملحق

ص: ۹۸

بالشکوک البدویّهٔ.

وقد لا یکون هناک أقل فی الخارج ینطبق علیه عنوان الامتثال بطور الجزم؛ فهذا ما یصطلح علیه بالأقل والأکثر الارتباطیین أو المتباینین؛ والوجه فی ذلک أنه إمّا أن لا یکون هناک جامع فی مقام التصوّر- وبلحاظ ما یدخل فی العهدهٔ والذمّهٔ- بین أطراف العلم، بحیث ینطبق ذاک الجامع علی بعض الأطراف خاصّهٔ، کتردد الواجب بین صلاهٔ الظهر وصلاهٔ الجمعهٔ.

وقد یکون هناک جامع بلحاظ التصور منطبق علی بعض الأطراف أعنی الأقلّ؛ کتردد الواجب بین الصلاهٔ المشتملهٔ علی القنوت وجلسهٔ الاستراحهٔ والسورهٔ التامهٔ والمقیدهٔ بالإرغام فی السجدهٔ أو نحوها وبین الصلاهٔ المطلقهٔ.

فالأوّل من المتباینین ویجب الاحتیاط فیه حسبما هو مفصل فی محلّه؛ والثانی من الأقل والأکثر الارتباطیین فی الأجزاء أو فی الشرائط؛ وإلی الأخیر یرجع دوران الأمر بین التعیین والتخییر.

ثم إن ظاهر القوم- ومنهم سیدنا الاستاذ کما صرح به وغیره-: أنّ انحلال العلم الإجمالی بالتکلیف فی موارد الأقل والأکثر الارتباطیین- علی تقدیره انحلال حکمیّ لا حقیقی؛ فلذا ذکروا أنه لا عبرهٔ فی لزوم الاحتیاط بمجرد العلم الإجمالی؛ بل العبرهٔ بتعارض الاصول فی أطراف العلم الإجمالی؛ فلو فرض اختصاص جریان الأصل ببعض الأطراف لم یجب الاحتیاط ولو کان العلم الإجمالی باقیاً حقیقهٔ.

وعلی هذا الأساس، لما کان الأصل غیر جارٍ فی ناحیهٔ الأقل، جری الأصل فی الناحیهٔ الاخری. أمّا عدم جریان الأصل فی ناحیهٔ الأقل- مع کون وجوبه بحدّه مشکوکاً- فلأن الأثر المترقب من الأصل هذا، إذا کان هو الترخیص فی ترک الواجب حتی بترک الأقل فهذا راجع إلی الترخیص فی المخالفهٔ القطعیّهٔ؛ ومعه فلا یجری الأصل؛ فإن من مقومات جریان الاصول عدم استلزامها للترخیص فی

ص: ٩٩

المخالفة القطعيّة.

وإن كان الأثر المترقب من نفى وجوب الأقل: إثبات وجوب الأكثر فهذا من الأصل المثبت الذى لا اعتبار به.

وعليه، فحيث لا يجرى الأصل فى ناحية الأقل إمّا للمثبتيّة أو لكونه مستلزماً للترخيص فى المخالفة القطعيّة، فيبقى جريان الأصل فى الطرف الآخر- وهو الزائد- تام المقتضى وفاقد المانع؛ وأثره تأمين المكلّف من ترك الواجب إذا نشأ من ترك الزائد.

وهذا التقرير تام لا غبار عليه ولا إشكال؛ بلا فرق بين الشك فى الجزئية أو الشك فى الشرطية؛ وبلا فرق فى الجزء المشكوك بين كونه فى آخر العمل وأثنائه؛ وبلا فرق بين اعتبار التوالى بين الأجزاء وعدمه؛ ولا بين اعتبار الترتيب فيها وعدمه؛ كما لا فرق فى الشرط المشكوك بين أن يكون له وجود مستقل فى الخارج كالساتر الصلاتى، أو كونه من قبيل الوصف غير المستقل ولا المقوم كالإيمان فى الرقبة، أو كونه من قبيل الوصف المقوّم للماهيّة كاشتراط التيمم بالتراب دون مطلق وجه الأرض.

ففى جميع هذه الفروض يكون الانحلال انحلالًا حكميّاً لا حقيقيّاً.

وربما يتصوّر كون الانحلال فى بعض الفروض المتقدمة انحلالًا حقيقياً؛ وذلك فى الشك فى الجزئية إذا كان الجزء المشكوك آخر العمل؛ كالتسليمة الأخيرة من التسليمات الثلاث. حيث إن وجوب ما عداه من الأجزاء الواقعة فى الخارج معلوم تفصيلًا والشك فى غيرها؛ وهذا ضابط الانحلال الحقيقى.

ويردّه: أن ما عدا التسليمة من الأجزاء الواقعة فى الخارج لا يعلم كونها مصداقاً للامتثال ما لم ينضم إليها التسليمة؛ لرجوع اعتبار جزء فى المركب- ولو فى نهاية العمل- إلى تقيّد باقى الأجزاء به؛ فبدونه لا يحرز صدق الامتثال على البقيّة، فإذا كان ضابط الانحلال الحقيقى كون الأقل الواقع فى الخارج مصداقاً للامتثال

ص: ۱۰۰

القطعی، فکما لا ـ ینطبق هذا الضابط علی مورد الجزء المشکوک الذی موقعه أثناء العمل، کذلک لا ـ ینطبق علی مورد الجزء المشکوک الذی موقعه نهایهٔ العمل.

ومن هنا یظهر أنه لا فرق فی عدم انطباق ضابط الانحلال الحقیقی المتقدم بین کون المرکب مما یشترط فی أجزائه الترتیب وعدمه؛ أو اشتراط الموالاهٔ وعدمه؛ ففی جمیع الفروض لیس هناک أقل فی الخارج ینطبق علیه عنوان الامتثال بطور الجزم.

ولکن خطر ببالی بیان آخر به یتحقق الانحلال الحقیقی- فی قبال الانحلال الحکمی فی موارد الأقل والأکثر الارتباطیین؛ وذلک بأن یقال: إنه لا ـ ینحصر الانحلال الحقیقی بفرض وجود أقل فی الخارج ینطبق علیه عنوان الامتثال بنحو الجزم بل کما یتحقق الانحلال بذلک یتحقق بانطباق عنوان المخالفهٔ والعصیان علی حالهٔ خاصّهٔ فی الخارج.

فیقال: إن مخالفهٔ الصلاهٔ تتحقق علی تقدیر اعتبار الجزء والشرط المشکوکین، بوجهین: أحدهما ترک الصلاهٔ من رأس؛ والآخر: ترک الجزء أو الشرط المشکوکین خاصّهٔ؛ والإتیان بالصلاهٔ الفاقدهٔ لهما. هذا علی تقدیر اعتبار المشکوک واقعاً؛ وإذا لم یعتبر المشکوک فی لوح الواقع فالمخالفهٔ لا تتحقق إلّاعلی الوجه الأوّل وهو ترک الصلاهٔ رأساً. فحالهٔ ترک الصلاهٔ بالمرّهٔ هی حالهٔ مخالفهٔ وعصیان علی کلا التقدیرین من اعتبار المشکوک وعدمه؛ فهذه الحالهٔ متیقنهٔ المنع والتحریم، ولا مجری للأصل بلحاظها أصلًا.

بخلاف الحالهٔ الاخری، أعنی ترک خصوص المشکوک والإتیان بالبقیّهٔ؛ فإن المنع منها خاص بفرض تعلق التکلیف بالمشکوک؛ والمفروض أنه مشکوک؛ فوزان جریان الأصل بلحاظ هذه الحالهٔ هو وزان جریانه فی الشبهات البدویّهٔ؛ لا أن العلم الإجمالی باق ومع ذلک یجری الأصل فی أحد الطرفین.

وربما یشکل ما ذکرناه من الانحلال الحقیقی فی موارد دوران الأمر بین الأقل

ص: ۱۰۱

والأكثر الارتباطيين بالنقض بموارد دوران الأمر بين المتباينين، حيث إنه يمكن تطبيق هذا التقرير بعينه هناك على تقدير بعض الحالات فى أطراف العلم؛ فيقال:

إذا دار الأمر بين وجوب الظهر و وجوب الجمعة فحالة تركهما معاً مخالفة قطعيّة لا تجوز؛ وأمّا حالة ترك أحدهما مع فعل الآخر فلا علم فيها بالمخالفة، فيجرى الأصل على أساس عدم العلم الإجمالى؛ حيث إن ترك الظهر مثلًا على تقدير فعل الجمعة وبالعكس مشكوك المخالفة للواقع؛ ففيه الرخصة بدليل الأصل.

وفيه: أنه لا ملازمة بين جريان البراءة فى الأقل والأكثر وبين جريانها فى مسألة المتباينين كما هو المفروض؛ وذلك للفرق؛ بيان ذلك أنه: إن اريد من عطف المتباينين على الأقل والأكثر دعوى إمكان الترخيص فى ترك كل من المتباينين على تقدير فعل الآخر فهذا مما لا كلام فيه؛ فإنه لا محذور عقلًا فى ذلك.

وإن اريد: دعوى انطباق عمومات الترخيص المنطبقة على مسألة الأقل والأكثر على مسألة المتباينين، فيرده: منع التلازم؛ وذلك للفرق بين المسألتين؛ فإن الترخيص فى الأول ترخيص فى المخالفة الاحتمالية؛ بخلاف الترخيص فى الثانى فإنه ترخيص فى المخالفة قطعاً، وإن لم يكن ترخيصاً فى المخالفة القطعية.

فإن ترك الجمعة والظهر مرخص فيهما على تقدير فعل الآخر؛ مع أنه فى الواقع أحدهما واجب؛ وقد رخّص فى تركه؛ حيث رخّص فى ترك كل منهما.

نعم، لا يجوز الترخيص عقلًا فى تركهما معاً؛ وأمّا الترخيص فى ترك كل منهما مع فعل الآخر، فلا محذور فيه عقلًا إذا ساعد عليه الدليل فى مقام الإثبات.

كما أن المنع من الترخيص فى المتباينين على تقدير فعل الآخر، مبنىّ على حكم العقل بالمنع فى ذلك؛ كما يحكم بالمنع من الترخيص فى الجمع بين التركين؛ فيكون الجمع بين الترخيصين المشروطين كالجمع بين الترخيصين المطلقين.

وبعبارة اخرى: كالترخيص فى الجمع بين التركين؛ كما ادعاه بعض مشايخنا؛ وعهدتها عليه.

ص: ۱۰۲

والغرض أن ملاک البراءة فی الأقل والأکثر یختلف عن ملاکها فی المتباینین علی التصویر المتقدم.

ثم إنه ذهب المحقّق النـائینی قـدس سـره فی الفوائـد- وفاقـاً لمـا یظهر من الشـیخ الأـعظم فی رسائله- إلی المنع من جریان البراءة فی مسألة دوران الأمر بین التعیین والتخییر؛ وقد فصّل الشـیخ قدس سـره بین الشک فی الشرطیة فحکم بالبراءة دون مسألة دوران الأمر بین التعیین وعدمه.

أمّا النائینی فقد فصّل فی الشرط المشکوک أیضاً بین الشرط المقوّم للذات وغیره.

کما أنه یظهر من محکی المحقّق الخراسانی فی اسـتدلاله علی الاشـتغال عند دوران الأمر بین التعیین والتخییر ما یستدعی التفصیل فی الشرط المشکوک بین المقوم للماهیة وغیره؛ وإن ذکر إمکان جریان البراءة فی الشرطیة المشکوکة مطلقاً.

وکیف کان، فقد استدل النائینی للحکم بالاشتغال فی مسئلة التردد بین

ص: ۱۰۳

التعیین والتخییر بأن: مرجع التخییر إلی جعل العـدل للواجب کما أن مرجع التعیین إلی عدم جعل البدل، ولا أصل ینفی التعیین؛ نعم لو کـان هنـاک إطلاـق لفظی فی الأـمر بشـیء فـإن مقتضـاه کون الواجب تعیینیـاً؛ ولکنه خلف المفروض؛ حیث إن الأمر إنما یصل إلی الاصول العملیة حیث لا دلیل إجتهادی.

وفی هـذا الفرض لما کان مآل احتمال التعیین إلی عـدم جعل عدل للواجب لم یکن هناک ما ینفی ذلک؛ لأنّ أصل البراءة إنما ینفی الأمر الوجودی الـذی فی رفعه توسـعة علی العباد. وعدم جعل البدل لیس أمراً وجودیّاً؛ والأمر الوجودی هو جعل البدل؛ وکان حدیث الرفع یعمّه لولا أن فی رفعه التضییق؛ وهو خلاف الامتثال؛ ویضادّ المقصود أیضاً من الحکم بالبراءة عن التعیین.

وبالجملة، فلا أصل ینفی التعیین؛ بل قاعدة الاشـتغال تقتضی التعیین؛ للشک فی سقوط ما علم التکلیف به بفعل ما یحتمل کونه عدلًا. بلا فرق بین کون حقیقـة الوجوب التخییری هی: وجوب مشـروط فی کل من العدلین بترک الآخر أو أنها سـنخ آخر من الطلب یقابل الوجوب التعیینی (۱).

ویرد علیه: أوّلًا: أنه وإن لم یکن عـدم جعـل العـدل للواجب أمراً مجعولًا فی الأـزل، ولکن اسـتمراره فی حیطـة اختیار الشارع؛ حیث یمکنه جعل البـدل ورفع العـدم الأزلی؛ فیکون بقاء عـدم الجعل فی حوزة اختیاره؛ ویکفی فی صـحة الرفع کون اختیار الشـیء وجعله بیده.

فکمـا یمکن للشارع رفع اسـتمرار عـدم الجعل، بجعل البـدل، یمکنه الإبقاء علیه. ولا قصور فی عموم حـدیث الرفع عن شـمول الامور العدمیّـ ـة؛ بعـد کونهـا تحـت اختیـاره. فکمـا أن الاـمور الوجودیـة المشـکوکة تنـدرج فی عمـوم حـدیث الرفـع کـالوجوب والتحریم المشکوکین، کذلک الامور العدمیّة إذا کان فی رفعها توسعة ومنّة.

۱- النائینی، فوائد الاصول، ۳: ۴۲۶- ۴۲۹.

ص: ۱۰۴

ولا فرق فی ذلک بین تطبیق حدیث الرفع ودلیل البراءهٔ علی عنوان وجودیٍّ ملازم للأمر العدمی، فیقال: تعیّن کذا مرفوع، وبین تطبیقه علی نفس العنوان العدمی.

وثانیاً: إن مرجع احتمال التعیین إلی احتمال إطلاق وجوب الواجب فی حالهٔ فعل ما یشک فی کونه عدلًا؛ کما أن احتمال التخییر یؤول إلی احتمال عدم وجوب الشیء فی حالهٔ فعل ما یشک فی کونه عدلًا؛ وأصل البراءهٔ- سواء النقلی أو العقلی، علی تقدیر تمامیهٔ البراءهٔ العقلیّهٔ- ینفی الإطلاق، ویناسب نفی الوجوب مع الإتیان بما یشک فی کونه عدلًا.

فمثل هذا الشک فی السقوط مجری أصل البراءهٔ، لا أصل الاشتغال؛ بعد عدم کون الاشتغال عند الشک فی السقوط ثابتاً بدلیل لفظی عام.

وثالثاً: ما سبق من تحقق الانحلال الحقیقی فی مثل موارد الشک فی الجزئیهٔ والشرطیّهٔ، واحتمال التعیین؛ فیکون جریان الأصل فی هذه الموارد من قبیل الأصل فی الشبهات البدویّهٔ غیر المقرونهٔ بالعلم الإجمالی؛ وذلک لکون ترک العمل الذی یشک فی اشتماله علی جزء أو اشتراطه بشرط رأساً مخالفهٔ قطعیّهٔ تفصیلیّهٔ؛ وکذا ترک الواجب الذی یحتمل ثبوت العدل له علی تقدیر ترک العدل؛ فلا أصل مرخص فی هذه الحالهٔ بعد العلم التفصیلی بکونها مخالفهٔ؛ وأمّا الحالهٔ الاخری، أعنی الإتیان بالعدل المشکوک دون معلوم الوجوب فی الأخیر، وکذا الإتیان بالفاقد للجزء والشرط المشکوکین، فلم یعلم تحقق المخالفهٔ للواجب علی تقدیرها؛ وهذا مشکوک بالشک البدوی؛ والأصل فیه البراءهٔ؛ فإن فی جعل الجزئیهٔ والشرطیّهٔ وتعیّن الواجب کلفهٔ زائدهٔ عن الفروض الاخر ینفیها دلیل البراءهٔ.

ولا فرق فی دعوی الانحلال حقیقهً أو حکماً بین کون التخییر المحتمل عقلیاً- لاحتمال کون التکلیف متعلقاً بالجامع العرفی- وبین کونه تخییراً شرعیّاً، فیما لم یکن بین الخصال جامع عرفی أو کان ولم یجعل الوجوب علی أساسه؛ بل تعلق

ص: ۱۰۵

الوجوب بالخصوصیات علی التبادل.

کما لا فرق بین المبانی فی الوجوب التخییری من کونه وجوباً مشروطاً بترک العدل أو سنخ وجوب فی قبال الوجوب التعیینی.

إذا عرفت ما مهّدناه من: اقتضاء الأصل العملی الحکم بالبراءة فی موارد الشک فی الشرطیّة والجزئیّة ودوران الأمر بین التعیین والتخییر یظهر حکم الصغریات التی أشرنا إلیها وحکم سایر الموارد مما لم نتعرض لها بالخصوص.

فإذا شک المکلّف فی حد عرفة، جاز له الوقوف فی الموقع المشکوک کونه عرفة بشبهة مفهومیّة، لدوران الأمر بین تعین ما عدا ذلک المکان، إذا کان المحل المشکوک خارجاً من عرفات واقعاً، واختیار المکلّف بینه وبین سایر الأمکنة، إذا کان المکان المشکوک من جملة عرفات؛ وفی تعیین ما عدا المحل المشکوک زیادة کلفة وضیق علی المکلّف فیحکم بعدمه.

وهکذا لوشک فی حدّ المشعر ومنی وحدّ الجمرات.

ولو شک فی حدّ مسجد الشجرة القدیم کان الحکم کذلک؛ لأن الواجب فرضاً هو الإحرام من المسجد القدیم لا بعنوانه؛ بل فی واقع المسجد؛ فإذا کان واقع المسجد أوسع، کانت الکلفة والثقل علی المکلّف أقل مما إذا کان واقع المسجد أضیق؛ فیحکم بنفی الکلفة المشکوکة. وقد سبق أن فی موارد التکلیف بالعناوین یکون التکلیف متعلقاً بواقع العناوین وما تنطبق علیه؛ لا ـ بذات العناوین والمفاهیم؛ وأنّ المفاهیم جسرٌ إلی الواقع والأمور العینیّة الخارجیّة.

فالأمر بالصلاة أمر بالتکبیر والقیام والقراءة والرکوع والسجود؛ فإذا شک فی تقوّم الصلاة بجزء آخر کان الأصل مقتضیاً للبراءة؛ وإن کان صدق عنوان الصلاة بدونه مشکوکاً.

وکذا الأمر بالوقوف بعرفة أمر بما هو وقوف بواقع عرفة؛ وهو القطعة الخارجیة من الأرض؛ فتردد عرفة بین مقدار من الأرض وبین زائد علیه یرجع

ص: ١٠۶

إلى التردد فى التكليف المجعول لا فى امتثاله؛ ليحكم بالاشتغال؛ فلا يعلم بتعين الوقوف فى القطعة من الأرض المتيقّن كونها عرفة أو التخيير بينها وبين الوقوف بغيرها المشكوك فى كونها من عرفة.

وليس هذا من قبيل التكليف بالمسببات التى يجب الاحتياط فى محصّلها حيث يشك كما تقدم؛ فلا تخلط.

وكذا يحكم بالبراءة لو شك فى صدق الطواف بالبيت لو طاف الحاج فى مكان أرفع من البيت؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك فى اشتراط الواجب وهو الطواف بمحاذاة البيت، وقد سبق أنه مع الشك فى اشتراط الواجب يحكم بالبراءة.

فكما أنه لو شك فى اشتراط الصلاة بشرط يحكم بالبراءة فكذا فى المقام. ولا فرق فى الشرط المشكوك بين المقوّم للصلاة على تقدير اعتباره وبين غيره. كما أن الأمر فى الأجزاء المشكوكة كذلك. ولذا ترى أن الاصوليين الذين ذهبوا إلى وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح يتمسكون بأصل البراءة إذا انتهى الأمر إلى الاصول العملية وشك فى اشتراط شىء أو اعتبار جزء فى الصلاة؛ مع رجوع الشك إلى الشك فى صدق الصلاة الصحيحة بدون الجزء والشرط المشكوكين لا محالة.

فإذا كان الأمر فى الصلاة كما سبق، فالأمر فى الطواف حيث يشك فى اشتراط صدقه بشىء- ومن جملته اشتراط المحاذاة- يكون كذلك. وقد سبق التصريح بجريان البراءة فى مثله من المحقق الخراسانى فى كفاية الاصول؛ حيث صرّح بأن الشك فى صدق الصلاة- بناءً على اختصاص الوضع بالصحيح- لا يمنع من الرجوع إلى البراءة فى الأجزاء والشرائط المشكوكة؛ ونسب ذلك إلى المشهور؛ وأنهم ذهبوا إلى البراءة مع قولهم بكون الألفاظ موضوعة لخصوص الصحيح، فراجع.

ص: ۱۰۷

الذکر فی الحج هل ذکر اللَّه فی المشاعر واجب أو مستحب؟

تمهید

حیدر حب‌اللَّه

من الواضح أنّ الحاجّ یذکر اللَّه تعالی فی حجّه، ففی الصلوات- صباحاً وظهراً ومساءً- یذکر اللَّه، وفی التلبیة یذکر اللَّه، وما شابهها، لکن سؤالًا یثار هنا هل یجب فی الحج ذکرٌ آخر غیر التلبیة وغیر الصلوات الیومیة أو صلاة الطواف أم أنّ ذلک غیر واجب؟

والذی یبدو أنّ هذا الموضوع قد جری تناوله فی کتب التفاسیر، عند تفسیر بعض آیات الحج فی سورة البقرة، کما تناولته الدراسات الفقهیة فی ثلاثة مواضع:

عرفة، والمشعر الحرام، وأیّام التشریق.

وقد لاحظنا أنّ الفقه الشیعی لم یعالج موضوعاً عاماً یدور حول وجوب أو عدم وجوب ذکر اللَّه تعالی فی الحج، إنما تناول موضوع وجوب أو عدم وجوب الدعاء فی عرفة، حیث ذهب بعض الفقهاء إلی وجوبه، کما تناول لزوم ذکر اللَّه والصلاة علی محمد وآل محمد فی المزدلفة، نظراً لذهاب بعض الفقهاء إلی وجوبه، وکذلک موضوع التکبیر فی أیام التشریق.

بدورنا، سوف ندرس- بدایةً- مقولة وجوب الدعاء فی عرفة، ونرصد

ص: ۱۰۸

أدلّتها والمناقشات عليها، ثم نعرّج على القول بوجوب الـذكر فى المزدلفـة على الطريقـة عينها، متعرّضـين بعد ذلك لمسألة التكبير فى أيام التشريق، لنقدّم بعد ذلك تصوّراتنا الخاصّة فى هذا المجال ونتائجنا.

النظرية الأولى: نظرية وجوب الدعاء فى عرفة

ذهب الفقيه أبوالصلاح الحلبى (۴۴۷ ه) فى كتابه «الكافى فى الفقه» إلى وجوب الـدعاء فى عرفات، قال: «يلزم افتتاحه [الوقوف بعرفة] بالنية، وقطع زمانه بالدعاء، والتوبة، والاستغفار» (۱).

والظاهر من النص المنقول- إضافةً إلى أصل وجوب الـدعاء- وجوب التوبـة والاسـتغفار أيضاً، بل وجوب قطع الوقت وتقضـيته بهـذه الامور.

أدلّة النظرية الأولى:

وقد استدل على هذا الحكم بامور:

الأول: التمسّك بصـحيح معاوية بن عمار عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّما تعجّل الصلاة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء، فإنه يوم دعاء ومسألة، ثم تأتى الموقف وعليك السكينة والوقار، فاحمد اللَّه، وهلّله، ومجّده، واثن عليه مائة مرّة...» (۲)، وهو حديث طويل نسبياً، كلّه تركيز على أنواع الدعاء، وفيه تشديد على عدم الالتهاء بالنظر إلى الناس و...، كما اشتمل على أدعية مخصوصة.

وتقريب الاستدلال بالرواية صيغ الأمر المتعدّدة فيها، وتشديدها على أمر الدعاء و... فى هذا اليوم، مما يدلّ على الوجوب.

الثانى: خبر أبى يحيى زكريا الموصلى قال: «سألت العبـد الصالح عليه السـلام عن رجل وقف بالموقف، فأتاه نعى أبيه أو بعض ولده، قبل أن يذكر اللَّه بشىء أو يدعو،

۱- الحلبى، الكافى فى الفقه: ۱۹۷.

۲- الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ۱۳: ۵۳۸، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۴، ح ۱.

ص: ۱۰۹

فاشتغل بالجزع والبكاء عن الدعاء، ثم أفاض الناس؟ فقال: لا أرى عليه شيئاً، وقد أساء، فليستغفر اللَّه، أمّا لو صبر واحتسب لأفاض من الموقف بحسنات أهل الموقف جميعاً، من غير أن ينقص من حسناتهم شیء» (۱).

وتقريب الاستدلال به رجوع حكمه بالإساءة ولزوم الاستغفار إلى ترك الذكر والدعاء، مما يدلّ على الوجوب.

الثالث: خبر عبـداللَّه بن جذاعة الأزدى عن أبيه، قال: «قلت لأبى عبداللَّه عليه السـلام: رجل وقف بالموقف فأصابته دهشة الناس، فبقى ينظر إلى النـاس ولاـ يـدعو، حتى أفاض الناس، قال: يجزيه وقوفه، ثم قال: أليس قـد صـلّى بعرفات الظهر والعصـر، وقنت ودعا؟ قلت: بلى، قال: فعرفات كلّها موقف، وما قرب من الجبل فهو أفضل» (۲).

الرابع: خبر المجـالس قـال: «جاء نفر من اليهود إلى رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله، فسأله أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال: أخبرنى لأىّ شیء أمر اللَّه بالوقوف بعرفات بعد العصر؟ فقال النبىّ صلى الله عليه و آله: إنّ العصر هى الساعة التى عصى آدم فيها ربّه، ففرض اللَّه عزّ وجل على امّتى الوقوف والتضرّع والدعاء فى أحبّ المواضع إليه و...» (۳).

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على الأدعية والأذكار فى عرفة، يوم التاسع من ذى‌الحجة الحرام.

هـذه هى الروايات التى عثرت عليها- بعـد الفحص- فى كلمات الفقهاء دليلًا على لزوم الـدعاء يوم عرفـة، ومن الطريف أن بعض هذه الأخبار المتقدّمة كانت من أدلّة القائلين بالاستحباب مثل خبر الأزدى والموصلى، فقد ذكرهما الحرّ العاملى

۱- المصدر نفسه: ۵۴۳، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۶، ح ۳.

۲- المصدر نفسه: ۵۴۲- ۵۴۳، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۶، ح ۲.

۳- المصدر نفسه: ۵۵۰، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۹، ح ۸.

ص: ۱۱۰

تحت عنوان: باب أنّ الدعاء بعرفة مستحب مؤكّد وليس بواجب (۱)، كما ذكرهما العلامة الحلّى فى المختلف دليلًا على عدم الوجوب (۲).

مناقشة أدلّة النظرية الأولى:

وقد نوقش الاستدلال بهذه الروايات من جهات هى:

أولًا: إنّ الأصحاب متسالمون على عدم الوجوب، مما يمنع عن الحكم به (۳).

ويناقش بأنّ تسالم الأصحاب هنا وإن خُدش بشكل بسيط بمثل الحلبى، غير أنّه محتمل المدركية جداً، فلربما اعتمدوا على خبرى الموصلى والأزدى كما فعل العلامة الحلّى، ومعه لا مجال لأخذ تسالمهم حجةً.

ثانياً: إن بعض هذه الروايات- مثل صحيح معاوية بن عمار- قد أمر بأدعية مخصوصة، نعلم قطعاً عدم وجوبها، مما يكشف عن الاستحباب (۴).

وقد يقال: إننا نأخذ بدلالة الوجوب فيما لم تقم قرينة على خلافه ونترك دلالة الوجوب فيما قامت قرينة على الاستحباب.

إلّا أنّ ذلك ضعيف؛ فإن العرف- لا أقلّ- يتردّد فى استفادة الوجوب من أوامر سبقها أو لحقها أوامر عديدة عُلِمَ الاستحباب فى موردها، ومعه لا ينعقد ظهور فى الوجوب فيها، نعم، مبدأ الدلالة فيها موجود، يمكن دعمه بتعاضد الأخبار أو تأييد الآيات وما شابه ذلك، ومن ثم يكون محتاجاً لكى يرتقى إلى درجة الظهور إلى مساعدٍ خارجى، كما سنشير إلى أنموذج له لاحقاً.

ثالثاً: إنّ الظاهر من خبر الموصلى أن الإساءة إنما كانت للجزع والبكاء

۱- الحر العاملى، وسائل الشيعة ۱۳: ۵۴۲.

۲- العلامة الحلى، مختلف الشيعة ۴: ۲۴۳.

۳- كتاب الحج للشاهرودى، بقلم الجناتى ۳: ۴۱۳؛ والروحانى، فقه الصادق ۱۱: ۳۷۴؛ والأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۱؛ والمرتضى، الانتصار: ۲۳۳.

۴- الروحانى، فقه الصادق ۱۱: ۳۷۴.

ص: ۱۱۱

لا لترك الدعاء، وقرينة ذلك خصوصاً، ذيل الرواية: لو صبر واحتسب، كما هو واضح (۱).

ونحن وإن لم نجد هذا ظاهراً غير أنّه يمنع- فى الحدّ الأدنى- عن ظهور الرواية فى المطلوب.

رابعاً: إنّ خبر المجالس قابل لإرادة الندب، ولو بقرينة ترتّب الثواب الوارد فيه، سيما وأنّه واقع فى مقام الإخبار لا فى مقام التشريع (۲).

ويرد عليه:

أ- إنّ قابلية عبارةٍ ما للندب لا تنافى ظهورها فى الوجوب.

ب- إن ترتيب الثواب لا يعنى الاستحباب، فقد وردت آيات كثيرة وروايات عديدة ترتّب الثواب على امور واجبة، وهذا أوضح من أن يخفى، رغم اشتهار جعل الثواب قرينة الاستحباب فى كلمات الكثير من الفقهاء.

ج- إنّ الوقوع فى سياق الإخبار عن التشريع ربما يكون أوضح فى الدلالة

۱- المصدر نفسه؛ وكتاب الحج للشاهرودى بقلم الجناتى ۳: ۴۱۳؛ وانظر: النجفى، جواهر الكلام ۱۹: ۵۲.

۲- المصدر نفسه.

ص: ۱۱۲

على الحكم من الوقوع فى مقام التشريع، ذلك أن الإخبار قد يشرح حيثيات الحكم، ويطل عليها بما لا يبدو ظاهراً فى نصّ التشريع نفسه، هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على أن الوقوع فى سياق الإخبار عن التشريع يضعف من دلالة كلمة «فرض» على الوجوب.

خامساً: إنّ خبر الأزدى ظاهر فى إجزاء الوقوف، حتى من دون الدعاء، مما يكشف عن عدم وجوب الدعاء نفسه.

وقد أورد صاحب الجواهر (۱۲۶۶ ه) وقبله الفاضل الهندى (۱۱۳۷ ه) على هذا الكلام بإيراد تام، وهو أن الإجزاء لا ينافى وجوب الدعاء بل يمكن اجتماعهما (۱)، والظاهر من كلامه- إذا أردنا شرحه وتعميقه- أن وجوب الدعاء لا يعنى صيرورته جزءاً للوقوف حتى يبطل الوقوف وينعدم بانعدام مقوّمه أو قيده، بل الوقوف ظرف للدعاء فحسب، مما يعنى ثبوت حكم تكليفى فى مورده فحسب، دون ترتيب آثار وضعية كالصحة أو البطلان للحج أو أحد أفعاله.

سادساً: إنّ خبر الأزدى- وكذا الموصلى- ليس نصّاً فى وجوب الدعاء، وعلى تقديره فغاية ما يدلّ عليه، لزوم الدعاء فى الجملة، لا قضاء تمام الوقت به كما ذهب إليه الحلبى (۲).

وهذا الكلام قابل للمناقشة، فإننا لا نتمسّك فى خبر الأزدى بدلالة نصية بقدر ما نتمسّك بظهور السؤال، وكذا المطلب الإضافى من الإمام عليه السلام فيما بعد، فى ارتكاز وجوب الدعاء يوم عرفة، وإلّا لم يكن معنى للسؤال برمّته، أو لمحاولة الإمام عليه السلام حلّ المشكل بذكر الصلاة والظهرين وما شابه ذلك، ودلالة الارتكاز محكمة حتى لو لم نعثر على نصّ لفظى صريح فى الوجوب بين كلمات الرواية.

۱- النجفى، جواهر الكلام ۱۹: ۵۱؛ والفاضل الهندى، كشف اللثام ۶: ۷۱؛ هذا وقد اعتبر السيد حسن القمى أنّخبر الأزدى ظاهر فى لزوم الوقوف لا لزوم الدعاء، ولم نفهم مراده مع أنّ الحديث كلّه منصبّ على عدم الدعاء بسبب الدهشة، ولعلّه ركز على قراءة ذيل الرواية، فراجع له: كتاب الحج ۳: ۳۵.

۲- الهندى، كشف اللثام ۶: ۷۱- ۷۲.

ص: ۱۱۳

سابعاً: إن بعض هذه الروايات ضعيف السند، فالموصلي مجهول، وعبداللَّه بن جذاعة مجهول، إضافة إلى جعفر بن عامر الراوى عنه، وأما خبر المجالس فهو ضعيف بجهالة أبى الحسن على بن الحسين البرقى على الأقلّ، فيبقى خبر معاوية بن عمار، وهو لوحده غير كافٍ، ذلك أن باب الأدعية قد علمنا من موارد كثيرة عدم الوجوب فيها مع مجىء صيغة الأمر، ولهذا لا يؤخذ بصيغة الأمر فيها إلا مع كثرتها و تشديدها، أو قيام قرائن عليها، وهو ما سندرسه فيما بعد إن شاء اللَّه تعالى.

والمتحصّل- إلى هنا- أنّ الأدلّة التى قيلت لإثبات وجوب الدعاء فى عرفة غير تامّة، وبهذا يمكن التمسّك بأصالة البراءة عن الوجوب، كما فعله غير واحد (۱)، وإلا فإجراء البراءة مع وجود الدليل غير سديد.

النظرية الثانية: نظرية وجوب الذكر فى المشعر الحرام

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب الذكر عند المزدلفة، وزاد بعضهم لزوم الصلاة على محمد وآله، ففى جوابه عن إشكال وجوب الوقوف فى المزدلفة مع عدم وجوب الذكر فيها مع أنّ آية المزدلفة دالّة من حيث المبدأ على وجوب الذكر، يجيب الشريف المرتضى (۴۳۶ ه) فى «الانتصار» بعدم المانع من القول بالوجوب لظاهر الآية، إلا أنّه يضيف أنّه إذا دلّ دليل على استحباب الذكر أخرجناه عن ظهور الآية، ليبقى الباقى- وهو أصل الوقوف بالمزدلفة- على دلالة الوجوب (۲).

أما ابن البراج الطرابلسى، فرغم تصريحه باستحباب الدعاء يوم عرفة (۳)، يذكر أحكام الوقوف بالمشعر الحرام، ويقسّمها إلى واجب ومستحب، ثم يضع فى الواجب ذكرَ اللَّه سبحانه والصلاة على النبى وآله صلوات اللَّه عليهم أجمعين (۴).

۱- المصدر نفسه: ۷۱، والأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۱.

۲- المرتضى، الانتصار: ۲۳۲- ۲۳۳.

۳- ابن البراج الطرابلسى، المهذب ۱: ۲۵۱.

۴- المصدر نفسه: ۲۵۴.

ص: ۱۱۴

الوجه الأوّل: وفى الاستدلال على هذا الحكم، يمكن التمسّک بالآية الكريمة- كما هو ظاهر المرتضى- وهى قوله تعالى: [فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرامِ وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ...] (۱)، حيث يظهر من الآية الأمرُ الظاهر فى الوجوب.

والمتحصّل- إلى هنا- أنّ الأدلّة التى قيلت لإثبات وجوب الدعاء فى عرفة غير تامّة، وبهذا يمكن التمسّک بأصالة البراءة عن الوجوب.

وقد نوقش هذا الاستدلال من جهات:

أولًا: إن الذكر الوارد فى هذه الآية، وفى آية الأيام المعدودات، وهى أيام التشريق والعيد، يراد منه الصلاة، وما يُذكر عقيب المناسک، ومعنى ذلک عدم وجوب ما هو غير الصلاة، لا أقلّ من احتمال ذلک (۲).

ويرد عليه: أن جعل الصلاة هى المرادة من الأمر بالذكر هنا بعيد جداً، إذ أىّ خصوصية للحج حتى يؤمر بالصلاة اليومية فيه فى المشعر وأيام التشريق؟! سيما وأنّ الأمر قد تكرر فى هذه الآيات مما يدلّ على مطلب إضافى غير الصلاة اليومية المعمولة فى الحج وغيره.

أما الذكر عقيب المناسک، فإن صدق عليه الذكر حكمنا بوجوبه، لا على نحو التعيين، بل على نحو كونه أحد الأفراد، فإن دلّ دليل على وجوبه

۱- البقرة: ۱۹۸.

۲- الهندى، كشف اللثام ۶: ۷۲؛ والروحانى، فقه الصادق ۱۱: ۳۷۵؛ والأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۳، وله أيضاً زبدة البيان: ۳۵۱.

ص: ۱۱۵

بعنوانه وصدق عليه الذكر كفى، مع أنّهم لا يقولون عادةً بوجوبه، وستأتى الإشارة إليه.

ومثل هـذا القول ما ذكره جمع من فقهاء ومفسرى أهل السنّة من أنّ المراد بالذكر فى الآية صلاتى المغرب والعشاء فى المزدلفة، وبعضهم حمله على صلاة المغرب لتصحيح الوجوب بها فوجب حمله عليها (۱)، وعبّر بعضهم بصلاة المغرب والعشاء جمعاً فى المزدلفة (۲).

وقد رفض بعض المفسّرين السنّة هذا القول، وذهبوا إلى أن ظاهر الآية إفادة وجوب الذكر، وأنّ فعل النبى صلى الله عليه و آله شاهد على أن الذكر كان مغايراً لفعل صلاتى المغرب والعشاء جمعاً فى المزدلفة (۳).

نعم يشهد لهذا الكلام- وهو تطبيق الذكر على الصلاة- خبر الأزدى المتقدّم، حيث سأله الإمام أخيراً بأنه هل صلّى فى عرفات الظهر والعصر وقنت ودعا؟

فأجابه بالإيجاب، فذكر له الإمام أن عرفات كلّها موقف، مما يعنى أن لزوم الدعاء يتحقق فى داخل الصلاة، وهكذا الحال فى الذكر، ولعله لذلك تمسّك به العلامة فى المقام مع خبر الموصلى لرد الحكم بالوجوب (۴). إلا أن الرواية ضعيفة السند كما ذكرنا سابقاً، فلا يعتمد عليها، وهكذا خبر الموصلى.

وقد أورد المحقق الأردبيلى على تفسير الذكر بصلاتى المغرب والعشاء بأنّ معناه لزوم إتيان الصلاتين فى المزدلفة، وهو غير جيد، إذ دلّت على عدمه صحيحة محمد بن مسلم وخبر سماعة وصحيحة هشام بن الحكم الدالة بأجمعها على جواز الإتيان بالمغرب فى عرفة والعشاء فى المزدلفة، إلا إذا أرادوا خصوص العشاء، فتحمل أخبار الجمع بينهما بأذانٍ واحد وإقامتين على الندب (۵).

ثانياً: ما ذكره العلامة الحلّى من التمسّك بمنع الكبرى، وهى إنكار ظهور صيغة الأمر (فى الآية) فى الوجوب، دون تبيين قرينة خاصة أو عامّة (۶).

۱- أبوبكر الجصّاص، أحكام القرآن ۱: ۳۱۲- ۳۱۳.

۲- ابن كثير، تفسير ابن كثير ۱: ۲۴۲؛ وابن الجوزى، زاد المسير فى علم التفسير ۱: ۲۱۳؛ والفخر الرازى، التفسير الكبير ۵: ۱۷۸.

۳- محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار ۲: ۲۳۲- ۲۳۳.

۴- العلامة الحلى، مختلف الشيعة ۴: ۲۴۳.

۵- الأردبيلى، زبدة البيان: ۳۵۲.

۶- العلامة الحلّى، مختلف الشيعة ۴: ۲۴۳.

ص: ۱۱۶

وهذا الكلام واضح الدفع:

أ- أما كبرى ظهور صيغة الأمر فى الوجوب فقد حقق فى علم أصول الفقه.

ب- وأمّا الصغرى فلا توجد قرينة تصرف خصوص الآية عن هذا الظهور فى الإلزام، بل سيأتى ما يوجب تأكيد ظهورها فى ذلك.

ثالثاً: ثمة احتمال ذكره المحقق الأردبيلى وغيره وهو أن نحمل الآية على النية، فيما تحمل الأخبار المؤيدة لها على الندب، وقد استظهر رحمه اللّه ذلك (۱).

وهذا الوجه قابل للمناقشة أيضاً، فإن حمل الآية على النية يحتاج إلى قرينة، إلا إذا قصد تفسير الذكر بالذكر القلبى، وسيأتى الحديث عنه، وعندئذٍ يرد عليه أنّ الذكر لو أريد منه نية الأفعال لكان من باب تحصيل الحاصل، لأنّ الحج بتمام أفعاله وشرائطه مشروط بالنية والإخلاص، كأى عبادة أُخرى، فيكون أخذ النية فى الأمر العبادى مفروضاً عادةً بل دائماً، ومعه فأى خصوصية لذكر النية فى أفعال الحج بعنوان الذكر بعد تقرير أصل وجوب هذه الأفعال على نحو القربة؟

هذا مضافاً إلى أنّه لو أريد بالذكر النية، فلا ينسجم مع الآية اللاحقة المتوحّدة السياق معها، والآمرة بالذكر الكثير كذكر الآباء أو أشدّ ذكراً، فإن النية تحصل ويبقى لها نحو استدامة حكمية بلا حاجة إلى افتراض كثير وقليل فيها. نعم، لو أراد من النية مطلق الذكر القلبى، لا الذكر القلبى المفروض فى النية أمكن، وسيأتى بحثه.

رابعاً: إن الحكم بوجوب الذكر خلاف المشهور، بل خلاف الاتفاق على ما يبدو، ولهذا تحمل الآية على الاستحباب (۲).

وفى النفس شىء من دعوى كونه خلافَ المشهور بعد عدم تعرّض الكثيرين

۱- الأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۳- ۲۴۴؛ وزبدة البيان: ۳۵۱؛ والنجفى، جواهرالكلام ۱۹: ۸۰.

۲- الأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۴؛ وأبوبكر الجصاص، أحكام القرآن ۱: ۳۱۳.

ص: ۱۱۷

له، وإن كان عـدم التعرّض- إنصافاً- قرينة عدم الوجوب، إذ لو كان واجباً لذكروه عادةً، نعم ظاهر جمع الميل للوجوب، مثل القاضـى ابن الـبراج فى المهـذب كمـا أسـلفنا، والمحقق الأـردبيلى فى زبـدة البيـان (۱)، وتردّد فى المسألـة العـاملى فى المـدارك وإن قـوّى الاستحباب (۲)، بل قال بذلك الشـيخ الطوسى فى التبيان (۳)، وابن أبى جامع العاملى (۱۱۳۵ ه) فى تفسـير الوجيز، مع إقراره بذهاب أكثر الأصحاب إلى الاستحباب (۴)، ومن المعاصرين الصادقى الطهرانى فى تفسير الفرقان (۵)، وقد سمعتَ كلام السيد المرتضى غير الآبى عن حمل الآية على الوجوب.

ولو سـلّم ذهاب المشـهور إلى الاسـتحباب، فهو إن ضـرّ فإنّما يضـرّ بحجّيـة سـند بعض الروايات التى يسـتفاد منها الوجوب؛ باعتبار أنّ إعراضهم موجب- على قولٍ- لوهن الرواية، إلا أنّ المورد ليس كذلك، بعد كون مهمّ المدرك هنا هو الآية الكريمة، ومن ثم يكون الخلاف مع المشهور فى الدلالة لا فى الصدور، وهذه المخالفة لا تقدح- عادةً- فى الدلالة بعد ثبوتها.

الوجه الثانى: التمسّك بجملة من الروايات وهى:

الروايـة الأـولى: خبر أبى بصـير قال: قلت لأبى عبـداللّه: «جعلت فـداك، إنّ صاحبىّ هـذين جهلا أن يقفا فى المزدلفـة، فقال: يرجعان مكانهما فيقفان بالمشـعر ساعـة، قلت: فإنه لم يخبرهما أحـد حتى كان اليوم وقـد نفر الناس، قال: فنكس رأسه ساعة، ثم قال: أليسا قد صلّيـا الغـداة بالمزدلفـة؟ قلـت: بلى، قـال: أليس قـد قنتـا فى صـلاتهما؟ قلت: بلى، قـال: تمّ حجهمـا، ثم قـال: والمشـعر من المزدلفـة، والمزدلفة من المشعر، وإنما يكفيهما اليسير من الدعاء» (۶).

۱- الأردبيلى، زبدة البيان: ۳۵۳.

۲- العاملى، مدارك الأحكام ۸: ۲۴۳.

۳- الطوسى، التبيان ۲: ۵۲۷.

۴- ابن أبى جامع العاملى، الوجيز فى تفسير القرآن العزيز ۱: ۱۷۳.

۵- الصادقى الطهرانى، الفرقان فى تفسير القرآن ۲: ۱۸۹، ۱۹۵.

۶- وسائل الشيعة ۱۴: ۴۷، باب ۲۵، من الوقوف، ح ۷.

ص: ۱۱۸

وتقريب الاستدلال بالرواية أنّها اكتفت بدعاء القنوت، وحكمت بكفاية اليسير من الدعاء في المزدلفة، مما يفرض- ارتكازاً- أنّه كان واجباً، ولولا وجوبه لما لزم كلّ ذلك.

ويبقى أنّ الروايـة تتحـدّث عن الدعاء لا الذكر، ولا بأس به ففي الدعاء ذكرٌ عادةً. والرواية لا تدلّ على كفاية الصـلاة- كما قيل سابقاً في تفسير الآية- ذلك أنّ الإمام أراد أن‌يستفيد من دعاء الصلاة لا منها عينها، بوصفه أمراً مستحباً لا واجباً، ولعلّه لهذا لم يسأله- فقط- أصلّى أم لا؟ ولو كانت الصلاة كافيةً لما احتاج للسؤال عن القنوت المشكوك الإتيان به عادةً؛ لمكان استحبابه.

إلا أنّ المشكلة الوحيدة في الرواية ورود محمد بن سنان في سندها، وقد أسقط الأردبيلي هذه الرواية لضعف هذا الرجل (۱).

أمّا ما ذكره صاحب الجواهر من أن لهجـة التسامـح الواردة في الروايـة وما فيها من أحكام تجعلها دالـةً على الاسـتحباب (۲)، فهو غير واضح، بعد أن كان الإمام متشدّداً في السؤال عن قضايا وقعت منهم تبرّر الإجزاء وإسقاط الواجب عنهم.

الروايـة الثانيـة: خبر محمـد بن حكيم قال: «قلت لأبي عبداللّه عليه السـلام: أصـلحك اللّه، الرجل الأعجمي والمرأة الضـعيفة تكون مع الجمال الأعرابي، فإذا أفاض بهم من عرفات مرّ بهم كما هم إلى منى، لم ينزل بهم جُمَعاً، قال: أليس قد صـلّوا بها، فقد أجزأهم، قلت: فإن لم يصلّوا بها؟ فقال: فذكروا اللّه فيها، فإن كانوا ذكروا اللّه فيها فقد أجزأهم» (۳).

۱- الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ۷: ۲۴۲- ۲۴۳.

۲- النجفي، جواهر الكلام ۱۹: ۸۱.

۳- وسائل الشيعة ۱۴: ۴۶، باب ۲۵، من الوقوف، ح ۳.

ص: ۱۱۹

وتقريب الاستدلال بها أنّ لزوم الذكر مفروض فيها، وإلا فما معنى الإجزاء على تقدير الذكر؟!

وقد أورد الأردبيلى على هذه الرواية ضعف سندها بمحمد بن حكيم نفسه، حيث لم يرد تصريح بتوثيقه (۱)، فيما اعتبر بعضهم روايته حسنة لأنّه ممدوح على ما جاء فى روايةٍ صحيحة عن الإمام عليه السلام (۲).

نعم، فى الرواية كفاية الصلاة، مما يكشف عن عدم لزوم ذكر آخر فيها، إلا أنّه مردود بأنّ سؤال الإمام عن الصلاة تعبير آخر عن تحقق مسمّى الوقوف فى المزدلفة، إذ لا معنى لفرض صلاتهم على الراحلة، وهو افتراض بعيد، فيكون مراد الإمام عليه السلام نزولهم ولو بمقدار يسير يوجب تحقق الوقوف الركنى، كما هو المعروف بين الفقهاء، وبهذا لا يكون هناك ارتباط بين الصلاة والذكر.

نعم، ذكر اللّه فى المزدلفة يمكن تصوّره وهم على الراحلة، إلا أنّه من غير البعيد أيضاً أن يكون المراد نزولهم للذكر، باعتبار أن هذه الجهة هى المفروضة مورداً للسؤال فى الرواية، فيكون ذلك استطراقاً لكشف حال تحقق مسمّى النزول منهم، وإلا كان فى الرواية دلالة على لزوم الذكر.

اللهم إلاـ أن يقال بأنّ نفس المرور بالمزدلفة موجب لتحقق الوقوف الشرعى، ومعه يكون التعبير بالصلاة كاشفاً عن تحقق الذكر الواجب بها.

لكن مع ذلك، لا تدلّ الرواية على شىء هنا، فإنّها بصدد بيان كفاية الذكر أو الصلاة مطلقاً فى تحقق الوقوف بالمزدلفة، لأنّ السؤال كان عن الوقوف لا عن الذكر، ومعه فتكون أجنبيةً عن مقامنا؛ لأنّها ليست فى مقام بيان حكم الذكر حتّى يقال: إن اكتفاءها بالصلاة كاشف عن كفايتها عن الذكر.

وبعبارةٍ أخرى، ليست الرواية فى مقام بيان حكم الذكر حتى يؤخذ بتفريعاتها، بل فى مقام بيان حكم الوقوف، فلا يستدلّ بها على شىء هنا.

هذا، وأمّا ما ذكره صاحب الجواهر من حمل الرواية على النية (۳) كما تقدّم فى

۱- الأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۳.

۲- انظر الخوئى، معجم رجال الحديث ۱۷: ۳۶- ۳۸.

۳- النجفى، جواهرالكلام ۱۹: ۸۱.

ص: ۱۲۰

غيرها، فهو خلاف الظاهر كما صار واضحاً وسيتضح.

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «أصبح على طهر بعد ما تصلّی الفجر فقف (وقف) إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث شئت، فإذا وقفت فاحمد اللَّه عز و جل واثن عليه، واذكر من آلائه وبلائه ما قدرت عليه، وصلّ على النبی صلی الله عليه و آله، ثم ليكن من قولك:...» (۱).

والظاهر أنّ هذه الرواية هی مدرك الوجوب عند القاضی ابن البراج، لذكر الصلاة على النبی وآله فيها، وقد ذكرنا سابقاً ملاحظتنا عليها، وقلنا: إنها بحاجة إلى ضمّ روايات اخرى لها، سيما مع اشتمالها على مقاطع مخصوصة يُجْمَع على عدم وجوبها بالتأكيد.

ومثل خبر ابن عمار عدد من الروايات الدالة على أدعية مأثورة فی المشعر الحرام.

والمتحصّل أنّ ما جاء فی كلمات الفقهاء فی أمر الذكر فی المزدلفة يمكن الأخذ به من حيث دلالة الآية، وإن كان لنا كلام لاحق فانتظر، نعم، التمسّك بالأصل لنفی الوجوب فی غير محلّه مع وجود الدليل.

النظرية الثالثة: نظرية وجوب التكبير فی منى أيام التشريق

والذی يبدو أن هناك قولًا بوجوب التكبير أيام التشريق فی منى، فقد ذهب إلى ذلك السيد المرتضى (۲)، وهو الظاهر من تفسير التبيان وغيره للطوسی (۳)، ومن

۱- وسائل الشيعة ۱۴: ۲۰، باب ۱۱، من الوقوف، ح ۱.

۲- المرتضى، الانتصار: ۱۷۳؛ ورسائل الشريف المرتضى ۳: ۴۵.

۳- الطوسی، التبيان ۲: ۱۷۵؛ والاستبصار ۲: ۲۹۱، طبعة دارالتعارف.

ص: ۱۲۱

ابن سعید الحلّی فی نزهة الناظر (۱)، والراوندی فی فقه القرآن (۲).

کما أنّ صاحب المدارک وغیره قد نسب إلی السید المرتضی القول بوجوب التکبیر فی منی (۳)، کما نقل الحکایة صاحب الجواهر عن ابن حمزة، وأنه قال بالوجوب (۴)، وقد نسب العلامة الحلی فی المختلف لابن الجنید القول بوجوب التکبیر فی العیدین بعد الفرائض (۵). ولم نجد نصّاً صریحاً لأحد من الفقهاء یحکم بوجوب الذکر أو التکبیر أیام التشریق ویوم العید فی منی غیر من ذکرناه، وظاهر الطبرسی فی مجمع البیان وجود القائل بالوجوب (۶)، و بعض الفقهاء ذکر أدلّةً لهذا القول، وإن لم یجزم به فی النهایة، وحاصل أدلّتهم ما یلی:

أدلّة النظریة الثالثة:

الدلیل الأوّل: التمسّک بالإجماع، وقد نسبه فی المدارک والجواهر إلی السید المرتضی (۷)، وهو کذلک (۸).

۱- ابن سعید الحلی، نزهة الناظر: ۳۴- ۳۵.

۲- الراوندی، فقه القرآن ۱: ۳۰۰.

۳- العاملی، مدارک الأحکام ۸: ۲۴۲.

۴- النجفی، جواهر الکلام ۲۰: ۳۵؛ وحول النسبة لهما راجع: السبزواری، ذخیرة المعاد: ۶۹۲؛ والخوئی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصلاة ۷: ۳۳۱؛ وابن سعید الحلّی، نزهة الناظر: ۳۴.

۵- العلامة الحلّی، مختلف الشیعة ۲: ۲۷۵.

۶- الطبرسی، مجمع البیان ۲: ۵۲۹.

۷- المدارک ۸: ۲۴۲، والجواهر ۲۰: ۳۵.

۸- المرتضی، الانتصار: ۱۷۳.

ص: ۱۲۲

وناقشه صاحب الجواهر بأنّه موهون بمصير غيره إلى خلافه، وهذا صحيح، فإننا لم نعثر بعد التتبع المقدور لنا على من قال بذلك أو حكم به غير من تقدّم، وهم لا يشكلون شهرةً فضلًا عن إجماع.

الدليل الثاني: قوله تعالى: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ]، حيث ذكرت النصوص وكلمات المفسّرين في شبه اتفاق بين السنّة والشيعة أنّها أيام التشريق بمنى، ويشهد لذلك سياق الآية بلحاظ ذيلها، كما أفادوه في مباحث التفسير (۱).

وقد حمل مثل صاحب المدارك وغيره الأوامر هذه في الآية وفيما أتى من روايات على الاستحباب (۲)، مستشهداً على ذلك بصحيح عليّ بن جعفر قال:

«وسألته عن الرجل يصلّي وحده أيام التشريق، هل عليه تكبير؟ قال: نعم، وإن نسي فلا بأس» (۳)، وفي سند آخر للرواية كان الجواب: «يستحب، فإن نسي فلا شيء عليه» (۴)، وفي خبر ثالث كان السؤال عن صلاة النافلة أيام التشريق هل فيها تكبير؟ فكان الجواب: «نعم، وإن نسي فلا بأس» (۵).

إلّا أنّ هذه الروايات- عدا الثانية منها- أدلّ على الوجوب منها على عدمه، فهي ظاهرة في الإلزام، بل صريحة، غايته أنّه لا يترتب أثر وضعي على نسيان التكبيرات، وأما الرواية الثانية فهي غير دالةٍ على الوجوب إلا أنّها لا تملك دلالة تشهد على عدم الوجوب، والوجه في ذلك أن كلمة الاستحباب لا يحرز أنّها تعني نفي الوجوب في تلك الآونة، إذ هي من الناحية اللغوية دالة على مرغوبية الشيء

۱- الطوسي، التبيان ۲: ۱۷۵؛ والراوندي، فقه القرآن ۱: ۳۰۰؛ وابن سعيد الحلي، نزهة الناظر: ۳۴.

۲- المدارك ۸: ۲۴۳؛ والسبزواري، ذخيرة المعاد: ۶۹۲؛ والطباطبائي، الرياض ۴: ۱۰۷- ۱۰۸؛ والخوئي، مستند العروة ۷: ۳۳۱- ۳۳۲.

۳- وسائل الشيعة ۷: ۴۶۴.

۴- المصدر نفسه.

۵- المصدر نفسه: ۴۶۷.

ص: ۱۲۳

ومحبوبيته، الأعم من وجوبه أو استحبابه، فلا يكون هذا التعبير شاهداً على عدم الوجوب، وإن لم يكن شاهداً على الوجوب نفسه، ومجرّد كون السؤال عن الوجوب لا يكون شاهداً على ذلك، بل لعلّ قوله بعد ذلك: وإن نسى فلا شيء عليه، أقرب إلى الوجوب منه إلى الاستحباب، إذ فى الاستحباب يبدو واضحاً عدم ترتب أثر على نسيان فعل المستحب، والواجب هو الذى يتوهّم فيه ذلك، وعليه فدلالة الرواية على تكوين قرينة عكسية غير واضحة.

هذا مضافاً إلى احتمال كون الروايات الثلاث واحدة لبعد سؤاله له عليه السلام عدّة مرات فى موضوع واحد، الأمر الذى يلقى الإجمال على دلالة الرواية، وإن كان احتمال الخصوصية فى كل رواية واردٌ إنصافاً.

نعم، ثمّة روايات استفيد منها عدم الوجوب غير خبر ابن جعفر المتقدّم، لكن روايات الوجوب أكثر وستأتى، وجملة منها تام سنداً، وهى موافقة لظهور الآية القرآنية، فالأقرب الأخذ بها عن الأخذ بمثل صحيح ابن جعفر حتّى لو كانت الشهرة معه أو الإجماع كما ذكره بعض، فإنّ احتمال المدركية فى فهم النصوص مع تعارضها واردٌ جدّاً، فيرجّح الخبر الموافق لظاهر الكتاب على الموافق لظاهر الشهرة لو تحققت، ومعه فلا يقدّم صحيح ابن جعفر على ظاهر أدلّة الوجوب.

وتجدر الإشارة إلى أننا نريد فى بحث التكبير ما يخصّ كبرى ذكر اللّه تعالى، أما تفاصيل هذا البحث، وثبوت التكبير لمن كان خارج منى أيضاً، أو ثبوته فى عيد الفطر كالأضحى، أو ثبوت التكبير عقيب النوافل كالفرائض و.. فهو خارج عن محلّ بحثنا.

الدليل الثالث: بعض الأخبار وهى:

الخبر الأوّل: الصحيح عن منصور بن حازم عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قول اللّه عز وجل: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِى أَيَّامٍ مَعْدُودات] قال: «هى أيام التشريق، كانوا إذا قاموا بمنى بعد النحر تفاخروا، فقال الرجل منهم: كان أبى يفعل كذا وكذا، فقال اللّه

ص: ۱۲۴

عز وجل: [فَإِذا قَضَيْتُمْ مَناسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً] قال: والتكبير: اللَّه أكبر، اللَّه أكبر، لا إله إلا اللَّه، واللَّه أكبر، اللَّه أكبر، وللَّه الحمد، اللَّه أكبر على ما هدانا، اللَّه أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام» (۱).

وقد اعتبر صاحب المدارك هذه الرواية ذات دلالة على الوجوب هنا (۲).

إلا أنّ الظاهر عدم دلالة الرواية على الوجوب، فإن غايتها أنّ الآية الكريمة قد جاءت ردّاً على عادة العرب من التفاخر بعد النحر، دون أی إشارة إلی أن التكبير أو الذكر كان على نحو الوجوب أو الاستحباب المؤكّد أو غير ذلك، نعم، الدلالة تابعة لدلالة الآيات نفسها، ومعه لا يكون فی الرواية مطلب إضافی يمكن تحقيقه.

الخبر الثانی: ما عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبداللَّه عليه السلام عن قول اللَّه عزّ وجلّ: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِی أَيَّامٍ مَعْدُوداتٍ] قال: التكبير فی أيام التشريق صلاة الظهر من يوم النحر إلی صلاة الفجر من اليوم الثالث، وفی الأمصار عشر صلوات، فإذا نفر الناس النفر الأوّل أمسك أهل الأمصار، ومن أقام بمنی فصلّی بها الظهر والعصر فليكبّر» (۳).

وتقريب الاستدلال بالخبر أنه أمر بالتكبير لمن أقام بمنی، وهو ظاهر فی الوجوب، وقد اعتبره صاحب المدارك خبراً حسناً (۴).

الخبر الثالث: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «التكبير أيّام التشريق من صلاة الظهر يوم النحر إلی صلاة العصر من آخر أيام التشريق، إن أنت أقمت بمنی، وإن أنت خرجت فليس عليك تكبير..» (۵).

۱- المصدر نفسه ۷: ۴۵۹.

۲- العاملی، مدارك الأحكام ۸: ۲۴۲- ۲۴۳.

۳- وسائل الشيعة ۱۴: ۲۷۱.

۴- مدارك الأحكام ۸: ۲۴۳.

۵- وسائل الشيعة ۷: ۴۵۹، أبواب صلاة العيد، باب ۲۱، ح ۴.

ص: ۱۲۵

فإن الظاهر من المقابلهٔ بمنی وغیرها، ومجیء کلمهٔ «علیک» ثبوت الوجوب علی تقدیر البقاء بمنی.

الخبر الرابع: ما فی عیون الأخبار بأسانیده عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام فی کتابه إلی المأمون: «والتکبیر فی العیدین واجب، فی الفطر... وفی الأضحی فی دبر عشر صلوات...» (۱).

الخبر الخامس: خبر مصدّق بن صدقهٔ عن عمّار عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال:

«سألته عن التکبیر؟ فقال: واجب فی دبر کل صلاهٔ فریضهٔ أو نافلهٔ أیّام التشریق» (۲).

الخبر السادس: خبر الأعمش عن جعفر بن محمد علیه السلام قال: «والتکبیر فی العیدین واجب..» (۳).

الخبر السابع: خبر علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: «سألته عن النساء، هل علیهنّ التکبیر أیام التشریق؟ قال: نعم، ولا یجهرن» (۴).

إلی غیرها من الروایات العدیدهٔ الظاهرهٔ فی الوجوب، فلتراجع (۵).

وحتی لو کان فی هذه الروایات بعض أوجه الاختلاف فإنّها تتحد فی الدلالهٔ علی مبدأ الوجوب، کما تقف لصالح النص القرآنی، وهو المطلوب، لا أقلّ من کونها تضعف الوثوق بالأخبار المعارضهٔ علی قلّهٔ الأخیرهٔ، وهو المطلوب هنا.

هذا مهمّ ما عثرنا علیه فی کلماتهم تمسّکاً لهذا الحکم، وإن ذکر الفخر الرازی

۱- المصدر نفسه: ۴۶۰، أبواب صلاهٔ العید، باب ۲۱، ح ۷.

۲- المصدر نفسه: ۴۶۲، أبواب صلاهٔ العید، باب ۲۱، ح ۱۲.

۳- المصدر نفسه: ۴۵۷، أبواب صلاهٔ العید، باب ۲۰، ح ۶.

۴- المصدر نفسه: ۴۶۳، أبواب صلاهٔ العید، باب ۲۲، ح ۱ و ۳.

۵- المصدر نفسه: أبواب صلاهٔ العید، باب ۲۳، ح ۲، وباب ۲۴، ح ۱ و ۳، و باب ۲۵ ح ۱ و ۲ و ۳، و...، وراجع المستدرک ۶: ۱۴۰، ۱۴۱.

ص: ۱۲۶

أن بعض فقهاء المسلمین حمل الذکر اللازم بعد المناسک فی الآیة علی الذکر علی الذبیحة (۱)، وهو فی غایة البعد، إذ لا علاقة للذکر علی الذبیحة بالذکر المساوی لذکر آبائهم أو أشدّ ذکراً لمن أنصف؛ فإنّ الذکر علی الذبیحة لیس بحیث یساوی ذکر الآباء فضلًا عن أن یکون أزید منه.

الرأی المختار فی المسألة

ونحاول هنا ذکر تصوّراتنا عن الموضوع بعد استبعاد ما حسمنا ضعفه من الأدلّة السابقة، ونعرض الأدلّة لنعرف فی النتیجة ما هی معطیاتها.

وحاصل ما یوجد- حسب الظاهر- من أدلّة علی وجوب الذکر فی الحج فی الجملة وجوه أساسیة لا بدّ من بحثها وهی:

الوجه الأوّل: قوله تعالی: [فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْکُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرامِ وَ اذْکُرُوهُ کَما هَداکُمْ وَ إِنْ کُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّینَ] (۲).

وظاهر الآیة وجوب الذکر بکل ما یصدق علیه أنّه ذکر من دعاء أو تکبیر أو تهلیل أو غیر ذلک، ومؤکّد الوجوب فی الآیة تکرّر صیغة الأمر مرتین فیها، مضافاً إلی المقارنة مع الهدایة الإلهیة بناءً علی أنّ المراد من «کما هداکم» أی بنفس الحجم الذی هداکم به، وبما یساوق هدایته لکم، فإن مثل هذا الذیل واضح الإصرار علی طلبه الذکر بعد عظیم النعمة بالهدایة الإلهیة التی لا تقاس بها نعمة.

قد یقال: إنّ التعبیر ب [وَ إِنْ کُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّینَ] موجب لاختصاص دلالة الآیة بذاک الزمان، حیث کان المسلمون کفاراً ثم اهتدوا بنعمة الإسلام، أما فی مثل عصرنا، حیث یولد المسلمون مسلمین فلا معنی لانطباق هذا العنوان علیهم.

إلا أنّ هذا الکلام غیر متین، فإن الهدایة الإلهیة عامة شاملة للناس أجمعین، وهی ذات دیمومةٍ واستمرار، ولا تنحصر بالهدایة من الکفر إلی الإیمان، فبوحدة

۱- الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۵: ۱۸۴.

۲- البقرة: ۱۹۸.

ص: ۱۲۷

الملاک یعلم أن موجب الـذکر واحـد سـیما بقرینـهٔ قوله تعالی: [وَ وَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدی]؛ حیث صحّ التعبیر بالهدایهٔ بعد الضـلال رغم عدم وجود کفرٍ سابق.

وقـد ذکرنا سابقاً المنع عن انـدکاک الـذکر المراد بالآیهٔ فی مثل الصـلاهٔ، إذ ظاهرها التأسیس لحکم جدید، لا توکید حکم آخر مما یحتاج عادهً وعرفاً إلی دلیل وقرینهٔ، کما کنا قد ناقشنا مجمل الملاحظات المسجّلهٔ علی الاستدلال بالآیهٔ فلیراجع.

الوجه الثانی: وفی الآیهٔ التی تلیها فوراً قال تعالی: [ثُمَّ أَفِیضُوا مِنْ حَیْثُ أَفاضَ النَّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ...]، وهی دالّهٔ علی لزوم الاسـتغفار مع الإفاضهٔ أو عقیبها، والاسـتغفار لا یمکن دکّه فی الصلاهٔ أو نحوها مما هو واجب فیها، کما هو واضح، کما لا موجب لصرف ظهور الآیهٔ عن الوجوب.

الوجه الثالث: وفی الآیهٔ التی تلیها فوراً، قال تعالی: [فَإِذا قَضَیْتُمْ مَناسِکَکُمْ فَاذْکُرُوا اللَّهَ کَذِکْرِکُمْ آباءَکُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِکْراً...].

ومن الواضح أن الأمر فی هذه الآیهٔ مؤکّد، ولو بلحاظ «أشدّ ذکراً»، وقد نقل المفسّرون أن العرب کانت- بعد قضاء المناسک- تتفاخر بآبائها ورجالها، فأراد اللَّه سبحانه أن یستبدل ذلک بذکره، فأمر بذلک فی هذه الآیهٔ الکریمهٔ (۱).

وهذا ما یؤکّد أنّ القضیهٔ لم تکن صلاهً واجبهً یومیهٔ أو أمراً عابراً، بل ظاهرهٌ ذُکْرِیهٔ ودعائیهٔ ملحوظهٔ، مطلوبهٌ من الشارع تعالی.

۱- راجع قصّـهٔ المفـاخرهٔ عنـد الأـردبیلی، زبـدهٔ البیان: ۳۵۷؛ والطبرسـی، مجمع البیـان ۲: ۵۲۹؛ وابـن الجـوزی، زاد المسـیر ۱: ۲۱۵؛ والکاشانی، الصافی ۱: ۲۱۷؛ والطبری، جامع البیان ۲: ۲۹۶- ۲۹۷، ۲۹۸؛ والفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۵: ۱۸۳؛ والطوسی، التبیان ۲: ۱۷۰؛ والقرطبی، الجامع لأحکـام القرآن ۲: ۴۳۱؛ وأبی بکر الجصـاص، أحکـام القرآن ۱: ۳۱۵؛ وابن کـثیر، تفسیر ابن کثیر ۱: ۲۴۴؛ وابن أبی جـامع العاملی، الوجیز ۱: ۱۷۴؛ والطباطبائی، المیزان ۲: ۸۰؛ وأبی الفتوح الرازی، روض الجنان ۳: ۱۳۰؛ ورشید رضا، المنار ۲: ۲۳۵؛ ومغنیـهٔ، الکاشف ۱: ۳۰۶؛ والصـادقی، الفرقان ۲: ۲۰۱؛ والشوکانی، فتـح القدیر ۱: ۲۰۴، ۲۰۶؛ والسـیوطی، الدر المنثور ۱: ۵۵۷- ۵۵۸؛ والواحدی النیشابوری، أسباب النزول: ۳۹ و....

ص: ۱۲۸

الوجه الرابع: قوله تعالى بعـد ذلك: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِی أَيَّام مَعْـدُوداتٍ...]، وهی أيام منى، كما أشـرنا سابقاً، وهی دالّة- بظاهرها- على لزوم ذكر اللَّه فيها سواء كانت يومين أو ثلاثة، وحالها كحال الأدلّة السابقة، وقد بيّنا سابقاً تقريب الاستدلال بها، وردّ الملاحظات على ذلك.

والملفت فی هـذه الآيات الأربع تكرّر الأمر فيها، بلغـة تشديدية قلّما وجدناها بهذه الصورة التكرارية فی النصوص الكتابية، مما يوجب الجزم بـالوجوب حتى لو كان كل واحـدٍ منها لو لم ينضم إليه الآخر مشـكوك الدلالـة، وهو ما لا نسـلّمه، ومثل هـذه الدلالـة القرآنية الحاسمة لا يمكن اختزالها فی الأذكار الواردة فی الصلاة أو على الذبيحة أو ما شابه ذلك، كما لا يمكن رفع اليد عن دلالتها الحاسمة برواية أو روايتين ما لم توجب الوثوق، فالمرجع هو النص الكتابی.

وقد كنا أجبنا عن سلسـلة الملاحظات المسجلة على بعض الآيات المشار إليها، وخلصنا إلى أنّه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الوجوب فی الآيات.

الوجه الخـامس: قوله تعـالى: [وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَـجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُـلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَـجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْـهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِی أَيَّامٍ مَعْلُوماتٍ عَلى ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعامِ...].

وتقريب الاسـتدلال بالآية أنّها جعلت غاية أو منتهى الحج شـهود المنافع وذكر اللَّه تعالى، ولسنا نظن أن هذا الحشد الهائل من أقاصی العالم إنما كان لجملـة التلبية أو للتسـمية على الذبيحة أو للصـلاة ونحوها وما يفعله الناس أينما كانوا، مما يعنی أنّ حركة الحج جاءت لتكوين ظاهرة ذكرٍ للَّه‌تعالى تمتاز عن الحالات الاعتيادية.

نعم، ليس فی هذه الآية صيغة أمرٍ دالّةٍ على الوجوب، إلا أنّها توحی- لا أقلّ- بحضور ظاهرة الذكر حضوراً جاداً فی الحج وغاياته مما ينافی المشهور الفقهی اليوم الذی يجيز لك النوم طوال فترة عرفة أو المزدلفة، وعدم التضرّع أو الذكر للَّه

ص: ۱۲۹

إلا قليلًا جداً على مستوى الحكم الوجوبى.

قد يقال: إنّ الآية ظاهرة فى أنّ الذكر كان على البهيمة، مما يحصر دلالتها فى التسمية حال الذبح.

إلا أنّه غير وجيه أبـداً، ذلك أنّ الذبح لا يكون أياماً معدودات، بل ولا متكرراً إذا لاحظنا فرد الحاج وآحاد الحجاج، فكيف صـرحت الآيـة بـأن ذكر اللَّه كـان أياماً عـدة على البهيمـة؟! وبهـذا يظهر أنّ المراد هو ذكر اللَّه شـكراً على ما رزق من الأنعام والخيرات لا على البهيمة نفسها حال ذبحها.

الوجه السادس: إن عمل المعصومين عليهم السـلام، وكذا سـيرة المتشـرّعة وعموم المسلمين عادةً قائمة على ذكر اللَّه تعالى فى الحج، مما يعزّز دلالة الآيات بدرجة ولو بسيطة، ولا أقلّ من أنها لا تصادم دلالة الوجوب الموجودة فى الآيات.

المعروف من الروايات البالغـة الكثرة فى أبواب الفقه أن الذكر يطلق على التلفظ اللسانى، وهذا هو المركوز فى أذهان المتشـرّعة، كما تفيده بعض روايات الباب هنا.

وهـذا الوجه لا يصلـح- لوحـده- دليلًا على الوجوب، لإمكان كون الـذكر من المسـتحبّات المؤكّدة جداً، كما عليه الفقهاء، ومن ثم لا تكون السيرة دالةً على الوجوب إلا إذا كانت تقبّح بشدّة ترك الذكر فى الحج، وهو ما لا دليل عليه.

نعم، هذا الدليل كما أشرنا يعزّز الأدلّة الأخرى ويكون مؤيداً لها لا برهاناً مستقلًا عنها.

الوجه السابع: الروايات الشريفة الدالة وبكثرة على لزوم الذكر للَّه‌تعالى فى الحج، فغير الروايات السابقة، ثمّة روايات عديدة، قد يناقش فى مفرداتها غير أنّها تساند برمّتها دلالة الوجوب العامة.

ولا بدّ أن نشير سلفاً إلى أنّه إذا دلّت بعض الروايات على أذكار بعينها وعلمنا

ص: ۱۳۰

من الخارج عدم وجوب هذه الأذكار بخصوصـها، فهذا لا يقدح فى الدلالة العامة على مبدأ الوجوب، وإن قدح فى قوّة دلالة الروايات نفسـها عليه لو بقيت منفردةً، فـإنّ التعاضـد مع النص الكتـابى يمكن أن يبقى دلالـة الوجوب فى الأوامر ويخرج منهـا ما قامت القرينة القطعية على إخراجه، كما أشرنا إلى النكتة العرفية فى ذلك.

ونحن ذاكرون هنا بعضاً من هذه الروايات على سبيل المثال لا الحصر:

الروايـة الأولى: صـحيحة يعقوب بن شـعيب قال: «قلت لأبى عبـداللّه عليه السـلام: ما أقول إذا اسـتقبلت الحجر؟ فقال: كبّر، وصلّ على محمد وآله» (۱).

الرواية الثانية: خبر ابن عذافر عن ابن يزيد عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والتسبيح والثناء على اللّه و...» (۲).

والخبر ضعيف السند بجهالة ابن يزيد.

والروايات الواردة فى الأدعية المأثورة كثيرة جداً، تساهم فى تعزيز دلالة الأدلّة السابقة (۳).

وبهـذا تعزز دلالـة بعض الروايـات السابقـة مثـل صـحيح معاويـة بن عمـار، وإن كانت كثرة مسـتحباته تضـعف عن تكوين دلالـة على الوجوب فيه بنفسه، نعم مثل صحيح ابن مسلم، وكذا الأخبار التامة الدلالة الضعيفة السند تغدو مساعداً لرفع درجة الوثوق بالحكم.

والمتحصّل وجوب الذكر فى المشـعر وأيام التشريق، وهى بأجمعها أيام الحج، مع عرفة على احتمال. نعم، لا دليل على لزوم الذكر فى عمرة التمتع.

۱- وسائل الشيعة ۱۳: ۳۳۶، أبواب الطواف، باب ۲۱، ح ۲.

۲- المصدر نفسه: ۵۳۰، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۹، ح ۴.

۳- على سبيل المثال انظر وسائل الشـيعة ج ۱۳: ۳۱۳- ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۳۳- ۳۳۷، ۳۴۵- ۳۴۹، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۲، ۵۲۶، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۸- ۵۴۲، ۵۵۹- ۵۶۱ و....

ص: ۱۳۱

ما هو الذكر الواجب؟

وبعد الفراغ عن ضرورة الذكر بأنواعه، وعدم قيام دليل على خصوص الدعاء، ولا على خصوص الصلاة على محمد صلى الله عليه و آله وآله، ينبغى البحث فى ماهية الذكر الواجب، وما يمكن قوله هو:

أولًا: إن المطلوب حصول الذكر بحيث يصدق فى الحج تحقق ذكر معتدّ به للّه تعالى عموماً، وذكر كذلك فى عرفة (على احتمال)، وفى المزدلفة، وفى أيام العيد والتشريق... بشكل يتناسب عرفاً مع درجة التشديد فى الآيات.

ثانياً: لا- يوجد ذكر خاص قام عليه دليل معتبر، بل يتحقق بكل ما يصدق عليه ذكر اللّه تعالى، تمسّكاً بالعناوين المأخوذة فى ألسنة النصوص.

ثالثاً: ما هو المقصود بالذكر هل التلفظ اللسانى أو الحضور القلبى؟

المعروف من الروايات البالغة الكثرة فى أبواب الفقه أن الذكر يطلق على التلفظ اللسانى، وهذا هو المركوز فى أذهان المتشرّعة، كما تفيده بعض روايات الباب هنا.

أما ما قاله الملا صالح المازندرانى نقلًا عن القرطبى من أنّ الذكر الكثير المأمورين نحن به فى آية الذكر الكثير ليس لسانياً للقطع بعدم وجوب ذكر كثير كذلك، بل قلبى، وأنّه يعنى الإيمان باللّه وإدامة ذكره بالقلب حقيقةً أو حكماً أو ذكراللّه عند القيام بالأفعال (۱) فيرد عليه أنّه لو تمّ فى تلك الآية، فلا يعلم تماميته فيما نحن فيه.

وقد احتمل الطوسى فى التبيان عند تفسير آية [كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ] أن يكون المراد منه العلم وهو خلاف الظاهر، كما احتمل حضور المعنى للنفس قولًا أو غيره، مقوماً الأدعية للّهفى تلك المواطن (۲).

۱- الملا صالح المازندرانى، شرح أصول الكافى ۱۰: ۲۸۲.

۲- الطوسى، التبيان ۲: ۱۷۰.

ص: ۱۳۲

وذكر العلامـة الطباطبائى أن الذكر للقلب واللفظ حاكٍ عنه (۱)، والظاهر أنّ هذا هو المطلوب الأصلى والمقصد الشرعى الأولى، كما يستفاد من روايات عديدة، بل ومن مثل آية: [وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى] على بعض التفاسير.

والـذى يبـدو أنّ قوله [كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ] يشكّل قرينـة على أنّ الذكر اللسانى مطلوب، بعد ضمّ ما كان يفعله العرب فى الجاهلية من التفاخر اللسانى، وإن كان الهدف الإسمى هو الحضور القلبى.

رابعاً: الذكر واجب فى الحج بالبيان الذى سبق منا، إلا أن تركه لا يوجب الإخلال بالحج، لعدم دليلٍ على كونه من أجزائه أو أركانه، بل الـدليل أقصـى ما يـدل على كونه واجباً فى ظرف الحج، وقد تقدّم معنا دلالة بعض الروايات على عدم بطلان الحج أو غيره بترك الذكر، واللّه العالم.

۱- الطباطبائى، الميزان ۲: ۸۰.

ص: ۱۳۳

شخصیات من الحرمین الشریفین (۱۹) حذیفهٔ بن الیمان

اشارهٔ

محسن الأسدی

صحبهٔ مبارکهٔ فاز فیها قوم وخسرها آخرون! آمنت بها طائفهٔ فأحسنت، وضلت عنها أخری فأساءت! ضمت أبراراً آمنوا باللَّه وأحبوا رسوله وصدقوه، وشدوا أزره ودافعوا عنه، فاستحقوا أن یدافع اللَّه عنهم، وهو ما نصت علیه الآیهٔ الکریمهٔ: [إن اللَّه یدافع عن الذین آمنوا].

وحذیفهٔ بن الیمان واحد من أولئک الصحابهٔ، وممن نالوا تلک الصحبهٔ المبارکهٔ ورعوها حق رعایتها، بل وتفوقوا من بین طلاب مدرستها الربانیهٔ بدرجات کانت محل رضا اللَّه تعالی وقبول رسوله صلی الله علیه و آله.

لقد حظی هذا الصحابی الجلیل بصحبهٔ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله حتی أنه- ولشدهٔ قربه من الرسول صلی الله علیه و آله و ثقته به وعلو منزلته لدیه- عرف بین الصحابهٔ بأنه صاحب سر رسول اللَّه صلی الله علیه و آله من المهاجرین.

نسبه:

وحذیفهٔ هذا هو ابن حسیل.

ویقال: حسیل بن جابر بن أسید بن عمرو بن مالک. و کان یقال لحسیل هذا: الیمان.

ص: ۱۳۴

ويقال: اليمان بن جابر بن عمرو بن ربيعة بن جروة بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن قطيعة بن عبس بن بغيض بن ريث.

وفی نسبه اختلاف. وقيل فيه: جروة وهو اليمان، من ولده حذيفة.

وكنيته أبو عبد اللَّه العبسی.

وكان حليفاً لبنی عبد الأشهل.

اليمان:

وفی سبب تسمية حذيفة باليمان:

قال ابن منظور: وإنما قيل اليمان، لأن جروة أصاب دماً فی قومه، فهرب إلی المدينة، فحالف بنی عبد الأشهل وتزوج منهم، فسماه قومه: اليمان؛ لمحالفته اليمانية.

هذا فيما يخص نسبه من أبيه.

وأما أمه ونسبها فهی الرباب بنت كعب بن عدی بن كعب بن عبد الأشهل.

إسلام حذيفة:

ما أن راح الإسلام ونوره يعم الأطراف البعيدة عن مكة بعد أن قضی رسول اللَّه صلی الله عليه و آله ثلاث عشرة سنة يدعو فيها قومه وما حولهم إلی نبذ عبادة الأصنام والأوثان، وعبادة اللَّه الواحد القهار حتی اضطروه أخيراً للهجرة إلی حيث يثرب التی فتحت أذرعها لاستقبال رسول الرحمة ودعوته المباركة، ثم قيض اللَّه سبحانه وتعالی له أناساً آخرين غير الذين آمنوا به وكانوا من السابقين، أناساً أبوا إلا الالتحاق بركبه، ركب الإيمان، حيث ما نأی به الزمن وبَعُد به المكان، فكل ذلك لا يمنع الذين وفقهم اللَّه لأن يكونوا جزءاً من دينه يحملوا لواءه ويبلغوا رسالته ويشدوا أزر نبيه، بقوة اليقين وصلابة الإيمان والحق الذی يحملون، فكانوا بهذا حجة علی غيرهم من الذين عاشوا فی مدرسة الصحبة المباركة، إلا أنهم لا يدركون منزلتها ولا يتدبرون معانيها، ولا يعون منهجها وأهدافها، فكانوا كمن

ص: ۱۳۵

يقرأ القرآن بلا تدبر ولا إمعان نظر، وبالتالى لا ينتفعون بما يقرؤون.

فقد وفق كل من حذيفة وأبيه (وفى رواية كان أخوه صفوان ثالثهم) لاعتناق الإسلام، ولكن بعد أن هاجر الرسول صلى الله عليه و آله إلى المدينة؛ فقدما إليها ليسلما على يدى رسول الرحمة صلى الله عليه و آله، وبينا هم فى طريقهما إلى المدينة إذ بمشركى مكة يمنعونهما من المسير، وقالوا لهما: إنكما تريدان محمداً!

قالا: ما نريد إلا المدينة، فعاهدوهما ألا يقاتلا مع النبى صلى الله عليه و آله.

ودخل حذيفة وأبوه المدينة قبيل بدر، فعرضا أمرهما على النبى صلى الله عليه و آله وقالا:

إن شئت قاتلنا معك.

فقال: بل نفى لهم بعهدهم، ونستعين اللَّه عليهم، ولذا لم يشهد حذيفة وأبوه بدراً.

المؤاخاة الواعية:

وقد آخى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، فقال صلى الله عليه و آله- كما ذكرابن هشام فى السيرة النبوية- تآخوا فى اللَّه أخوين أخوين، ثم أخذ بيد على بن أبى طالب عليه السلام فقال: هذا أخى.

فكان رسول اللَّه الذى ليس له خطير ولا نظير من العباد وعلى بن أبى طالب عليه السلام أخوين....

وعمار بن ياسر حليف بنى مخزوم وحذيفة بن اليمان أخو بنى عبد عبس حليف بنى عبد الأشهل أخوين، رضوان اللَّه عليهما.

وتركت هذه الأخوة الواعية الواعدة أثرها الكبير فى قلوب المهاجرين والأنصار، وقربت كثيراً بينهم.

وهذان الصحابيان كانا قمةً فى الإيمان والجهاد ونفوذ البصيرة، حتى أن حذيفة كان يرى ويوصى من حوله بالتزام المنهج الذى ينتهجه الصحابى الجليل عمار، وأن به خلاصهم من الفتن جميعاً مهما أظلمت عليهم، ولم يكن هذا الموقف من حذيفة

ص: ۱۳۶

منطلقاً من هوى أو عاطفة الحب التى تجمعه بأخيه فى الدين عمار، وإنما مبنية على ما سمعه ووعاه من رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بحق هذا الصحابى الكبير، وأنه لا يقف إلّامع الحق وأهله. فهذا محمد بن عباد بن موسى قال: حدثنا محمد بن فضيل قال: حدثنا مسلم ابن الأعور عن حبة بن جوين العرنى أنه قال: انطلقت أنا و أبومسعود إلى حذيفة بالمدائن فدخلنا عليه فقال: مرحبا بكما ما خلفتما من قبائل العرب أحداً أحب إلى منكما. فأسندته إلى أبى مسعود فقلنا: يا أبا عبد اللَّه! حدثنا فإنا نخاف الفتن!

فقال: عليكما بالفئة التى فيها ابن سمية، إنى سمعت رسول اللَّه صلى الله عليه و آله يقول:

«تقتله الفئة الباغية الناكبة عن الطريق، وأن آخر رزقه ضياح من لبن».

قال حبة: فشهدته يوم صفين وهو يقول: ائتونى بآخر رزق لى من الدنيا.

فأتى بضياح من لبن فى قدح أروح له حلقة حمراء. فما أخطأ حذيفة مقياس شعرة، فقال:

اليوم ألقى الأحبة محمداً وحزبه

واللَّه لو ضربونا حتى يبلغوا بنا سعفات هجر، لعلمنا أنا على الحق وأنهم على الباطل، وجعل يقول:

الموت تحت الاسل والجنة تحت البارقة.

وجاءه- على روايۀ- نعى أخيه عمار بن ياسر فى معركة صفين، وهو بالمدائن، والياً عليها ففقد بفقده أخاً مؤمناً عظيماً مجاهداً كريماً رضوان اللَّه عليه (۱).

جهاد ومواقف واعية:

عرف هذا الصحابى بمواقفه الجهادية العديدة، سواء تلك التى كانت فى عهد رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أو التى وقعت بعده فى عهد الخلفاء. وها نحن نشير إلى ما تيسر لنا منها:

۱- أنظر تاريخ الطبرى ۳: ۹۸؛ السيرة النبوية لابن هشام ۲: ۵۰۴- ۵۰۶؛ مختصر تاريخ دمشق: ۶.

ص: ۱۳۷

لم يشهد بدراً!

نعم غاب حذيفة وأبوه عن معركة بدر الكبرى، وكان هذا منهما رعايةً للعهد الذى قطعاه مع المشركين.

وها هو يـذكر لنا سـبب عـدم اشتراكه فى المعركـة المـذكورة حيث يقول: ما منعنى أن أشـهد بدراً إلا أنى خرجت أنا وأبى الحسـيل، فأخذنا كفار قريش فقالوا:

إنكم تريدون محمداً فقلنا: ما نريد إلا المدينة، فأخذوا علينا عهد اللَّه وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه.

فأتينا النبى صلى الله عليه و آله فأخبرناه الخبر.

فقال: نفى لهم بعهدهم، ونستعين اللَّه عليهم.

شهد معركة أحد:

وقـد ترك لنا فيها موقفاً يـدل على عظمـة الرجل وصـلابة إيمانه ويقينه بالقضاء والقـدر، وهو صاحب الكلمة المعروفة التى راح لسانه يرددها فى سماء المعركة بصدق وإخلاص

يغفر اللَّه لكم...!

فقـد شـهد هو وأبوه معركة أحد، وأبليا فيها بلاءً حسـناً، وفى أثناء القتال أخطأ بعض المسـلمين فحملوا على حسـيل والد حذيفة فقتلوه اشـتباهاً، وكان ذلك على مرأى من حذيفـة، الـذى راح يصـيح بهم ولكنهم لم يسـمعوه حتى نفـذ قضاء اللَّه فى أبيه رضوان اللَّه عليه، حين قضى نحبه فى ساحة المعركة لا بسيوف أعداء اللَّه ورسوله من مشركى مكة وحلفائها، بل بسيوف إخوانه المسلمين.

ففى ميدان هذه المعركة حانت من حذيفة نظرة فإذا به يرى أباه وسـيوف إخوانه من المجاهدين المسـلمين تنهال عليه اشـتباهاً، يظنونه واحداً من المشركين... فما كان من حذيفة إلا أن راح يصرخ بهم بقوة فلعله بهذا ينقذ أباه:

أبى أبى! ويكرر صياحه: إنه أبى إنه أبى! ولكن القضاء الذى لا مردّ له نزل بأبيه

ص: ۱۳۸

المؤمن المجاهد الصابر!

حزن المقاتلون المسلمون على أبى حذيفة، ووجموا حين عرفوا أنهم يقتلون رجلًا منهم. وراحت نظراتهم تتسابق حائرةً مدهوشةً تتجه هنا وهناك تارة نحو حذيفة وأخرى نحو أبيه الذى أردوه قتيلًا، يلاحقها الألم والندم على ما فعلوه.

نظر حذيفة إليهم نظرات طويلة يوزعها عليهم، وهو يرى أباه صريعاً بسيوفهم ومع ما تحمله نظراته تلك من ألم وحرقة وحزن، راحت تحمل معها العفو والرحمة والمغفرة والشفقة عليهم، ويمكننا أن نجد هذا مجسداً فى ملامح وجهه ونحن نقرأ ما كانت شفاهه تردده:

"يغفر اللّه لكم، وهو أرحم الراحمين..!!"

ونجد كل هذا أيضاً حينما تصدق بدية أبيه التى أعطيت له أو أعطاها له النبى صلى الله عليه و آله، فما إن استلمها حتى تصدّق بها على فقراء المسلمين، وهنا دعا له رسول‌اللّه صلى الله عليه و آله بخير.

إنه ذو إيمان وثيق وولاء عميق، جعله محباً لمن حوله متسامحاً يحسن الظن بإخوانه!

و إنه لموقف عظيم وكريم زاده حباً فى قلب رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقلوب المسلمين وظل ذكراً طيباً له!

وهذا نص الرواية التى تحكى لنا ذلك:

فى معركة أحد قتل المسلمون أباه "حسيل بن جابر "رضى اللّه عنه، اشتباهاً، حيث كانوا لا يعرفونه مما جعلهم ذلك يدفعون ديته إلى ابنه حذيفة، الذى قام بدوره بالتصدق بها على المسلمين.

وفى رواية: إن أبا حذيفة قتل مع النبى صلى الله عليه و آله يوم أحد، أخطأ به المسلمون، فجعل حذيفة يقول لهم: أبى، أبى، فلم يفهموا حتى قتلوه.

ص: ۱۳۹

فقال حذيفة: يغفر اللَّه لكم وهو أرحم الراحمين.

فزادت حذيفة عند رسولاللَّه صلى الله عليه و آله خيراً، وأمر به فأورى، أو قال: فأودى (۱).

وشهد حذيفة معركة الأحزاب:

كان حذيفة واحداً ممن شارك فى حفر الخندق، بل كان واحداً من عشرة على رأسهم سلمان الفارسى وثلاثة من المهاجرين وستة من الأنصار وحصتهم أربعون ذراعاً، يحفرونها من الخندق، وهو خط خطه لهم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله حيث إن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وزع الخندق حصصاً بين المشاركين لإنجاز حفره.

وقد فازت هذه الثلة من الصحابة بأن يكون سلمان فيها بعد أن تمنى كل من المهاجرين والأنصار و كل جماعة من المسلمين أن يكون سلمان فيهم فقالت الأنصار: «سلمان منا»، فيما قال المهاجرون: «سلمان منا»، وحسم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله هذا بقوله المعروف: «سلمان منا أهل البيت».

وهذه الفضيلة حظيت بها جماعة حذيفة بن اليمان بانضمام سلمان إليها، ليكون واحداً منها فى مهمة حفر الخندق. فاستبشروا بوجوده المبارك بينهم خيراً.

وهناك فضيلة أخرى حظى بها هذا الفريق دون الآخرين، وهو قصة الصخرة التى أخرجها اللَّه تعالى من بطن الخندق، وكسرت حديدهم وشقت عليهم، فتسارعوا إلى سلمان رضوان اللَّه تعالى عليه قائلين: ارق إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فأخبره خبر هذه الصخرة، فإما أن نعدل عنها، فإن المعدل قريب وإما أن يأمرنا فيها بأمره فإنا لا نحب أن نجاوز خطه.

فرقى سلمان حتى أتى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وهو ضارب عليه قبة تركية فقال:

يا رسول اللَّه! بأبينا أنت وأمّنا! خرجت صخرة بيضاء من الخندق مروة، فكسرت حديدنا وشقت علينا حتى ما نحيك فيها قليلًا ولا كثيراً، فمرنا فيها بأمرك

۱- انظر تاريخ الطبرى ۲: ۷۳؛ و مختصر تاريخ دمشق ۶: ۲۴۹، وغيرهما من المصادر.

ص: ١٤٠

فإنا لا نحب أن نجاوز خطك.

فهبط رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مع سلمان ورقى التسعة الذين مع سلمان على شقة الخندق، فأخذ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله المعول من سلمان فضربها ضربة فصدعها وضربة ثانية فصدعها وضربة ثالثة فكسرها، وفى كل ضربة يخرج منها برق يضىء لابتى المدينة، ويكبر رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ويكبر معه المسلمون.... وكلها كانت تحمل بشائر نصر كما بيّنها وفصلها لهم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله (١).

وقد بعث النبى صلى الله عليه و آله حذيفة يوم الخندق لينظر ما صنعت قريش، فعاد إليه بخبر رحيلهم. كان هذا فى ملاحقة واعية للموقف حين أراد رسول اللَّه صلى الله عليه و آله- وبعد أن دب الذل والعار والفشل فى صفوف المشركين من قريش ومن حالفهم من اليهود وغيرهم- أن يطلع على موقفهم وما حل بهم.

فراح رسول اللَّه صلى الله عليه و آله يفكر فيمن ينتدبه ويختاره ليتولّى هذه المهمة الخطيرة، فيدخل معسكر المشركين ويقتحمه ليبلو أمرهم ويعرف أخبارهم.

وفى ليلة مظلمة ورياح عاصفة صاخبة وقد أضنى التعب والجوع والحصار الذى دام شهراً أو يزيد أصحاب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، وقع اختيار الرسول صلى الله عليه و آله على هذا الصحابى الجليل، فدعاه إليه وأوكل له هذا الأمر، فلبى حذيفة ما طلبه منه رسول‌اللَّه صلى الله عليه و آله وها نحن ندعه يفصل لنا هذه المهمة:

قال رجل لحذيفة: أشكو إلى اللَّه صحبتكم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فإنكم أدركتموه ولم ندركه ورأيتموه ولم نره.

وفى رواية أخرى: لو أدركت رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لقاتلت معه وأبليت معه!

وفى رواية ثالثة: إن فتى من أهل الكوفة قال لحذيفة بن اليمان: ياأبا عبداللَّه، رأيتم رسول اللَّه وصحبتموه؟!

قال: نعم يا ابن أخى.

١- أنظر لتفصيل هذا الأمر تاريخ الطبرى ٢: ٩١- ٩٢، وغيره من المصادر.

ص: ۱۴۱

فی معرکهٔ أحد قتل المسلمون أباه "حسیل بن جابر "رضی اللَّه عنه، اشتباهاً، حیث کانوا لا یعرفونه مما جعلهم ذلک یدفعون دیته إلی ابنه حذیفهٔ، الذی قام بدوره بالتصدق بها علی المسلمین.

قال: فکیف کنتم تصنعون؟

قال: واللَّه لقد کنا نجهد.

فقال الفتی: واللَّه لو أدرکناه ما ترکناه یمشی علی الأرض، ولحملناه علی أعناقنا....

قـال حذیفـهٔ: ونحن نشـکو إلی اللَّه إیمـانکم به ولم تروه. واللَّه مـا نـدری لو أنک أدرکته کیف کنت تکون! لقـد رئینا مع رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لیلهٔ الخندق لیلهٔ باردهٔ مطیرهٔ أو أخذتنا ریح شدیدهٔ وقر، إذ قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله:

هل من رجل یذهب فیعلم لنا علم القوم، جعله اللَّه رفیق إبراهیم یوم القیامهٔ؟

فما قام منا أحد. أو فسکتنا فلم یجبه أحد.

ثم قال: هل من رجل یذهب، فیعلم لنا علم القوم أدخله اللَّه الجنهٔ؟

قال: فواللَّه ما قام منا أحد.

قال: هل من رجل یذهب فیعلم لنا علم القوم جعله اللَّه رفیقی فی الجنهٔ؟

فما قام منا أحد.

فقال أبو بکر: یارسول اللَّه ابعث حذیفهٔ.

قال حذیفهٔ: فقلت: دونک، فواللَّه ما قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: یا حذیفهٔ حتی قلت: یا رسول اللَّه بأبی وأمی أنت، واللَّه ما بی أن أقتل، ولکنی أخشی أن أؤسر.

وفی روایهٔ: لم أجد بداً إذ دعانی باسمی أن أقوم.

فقال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: إنک لن تؤسر.

فقلت: یارسول اللَّه، مرنی بما شئت.

فقال: اذهب حتی تدخل فی القوم فتأتی قریشاً فتقول:

ص: ۱۴۲

يـا معشـر قريش، إنما يريـد الناس أن يقولوا غـداً: أين قريش؟ أين قادة الناس؟ أين رؤوس الناس؟ تقـدموا، فتقـدموا، فتضـلوا بالقتال، فيكون القتل بكم.

ثم ائت كنانة فقل: يا معشر كنانة إنما يريد الناس غدا أن يقولوا: أين كنانة؟

أين رماة الحدق؟ تقدموا، فتقدموا فتضلوا بالقتال، فيكون القتل بكم.

ثم ائت قيساً فقل: يا معشر قيس، إنما يريد الناس غداً أن يقولوا: أين قيس؟

أين أحلاس الخيل؟ أين فرسان الناس؟ تقدموا، فتقدموا فتضلوا بالقتال، ويكون القتل بكم.

ثم قال لى: ولا تحدث فى سلاحك شيئاً.

ويواصل حذيفة حديثه حول هذه المهمة التى لم يفز بها إلا هو حيث يقول:

فذهبت فكنت بين ظهرانى القوم، أصطلى معهم على نيرانهم، وأذكر لهم القول الذى قال لى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله:

أين قريش؟ أين كنانة؟ أين قيس؟

حتى إذا كان وجه السحر قام أبوسفيان يدعو باللات والعزى ويشرك.

ثم قـال: نظر رجـل من جليسه؟ قـال: و معى رجـل يصـطلى، قال: فوثبت عليه مخافـة أن يأخـذنى فقلت: من أنت؟ قال: أنا فلان. قلت: أولى.

فلما رأى أبو سفيان الصبح، قال أبوسفيان: نادوا: أين قريش؟ أين رؤوس الناس؟ أين قادة الناس؟ تقدموا.

قالوا هذه المقالة التى أتينا بها البارحة. ثم قال: أين كنانة؟ أين رماة الحدق؟

تقدموا. فقالوا هذه المقالة التى أتينا بها البارحة. ثم قال: أين قيس: أين فرسان الناس؟ أين أحلاس الخيل؟ تقدموا.

فقـالوا هـذه المقالـة التى أتينـا بهـا البارحـة. قـال فخافوا فتخاذلوا، و بعث اللَّه عليهم الريـح، فما تركت لهم بناء إلا هـدمته، و لا إناء إلا أكفته، و تنادوا بالرحيل.

قال حذيفة: حتى رأيت أبا سفيان وثب على جمل له معقول، فجعل يستحثه

ص: ۱۴۳

للقيام و لا يستطيع القيام لعقاله.

وفى خبر آخر عن حذيفة نفسه يقول فيه:

وخشى أبوسفيان قائد قريش، أن يفجأهم الظلام بمتسللين من المسلمين، فقام يحذر جيشه، وسمعته يقول بصوته المرتفع:

«يا معشر قريش! لينظر كل منكم جليسه، وليأخذ بيده، وليعرف اسمه».

وهنا يقول حذيفة:

فسارعت إلى يد الرجل الذى بجوارى، وقلت له: من أنت..؟ قال: فلان بن فلان.

وبهذا العمل أمّن حذيفة وجوده بسلام بين جنود مشركى قريش.

ثم واصل حذيفة كلامه حول ما قاله أبو سفيان لجيشه المهزوم قائلًا:

واستأنف أبو سفيان نداءه إلى الجيش قائلًا:

يا معشر قريش... إنكم واللَّه ما أصبحتم بدار مقام.. لقد هلكت الكراع- أى الخيل- والخف- أى الإبل- وأخلفتنا بنو قريظة، وبلغنا عنهم الذى نكره، ولقينا من شدّة الريح ما لا تطمئن لنا قدر، ولا تقوم لنا نار، ولا يستمسك لنا بناء، فارتحلوا فإنى مرتحل...

ثم نهض فوق جمله، وبدأ المسير فتبعه المحاربون...

و قال حذيفة: فواللَّه لولا ـ ما قال لى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: و لا تحدث فى سلاحك شيئاً لرميته من قريب. وفى رواية أن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله قال له: ولا تذعرهم على.

وعن رعايته وحرصه الشديد على الالتزام بأمر رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وعدم مخالفته، يقول حذيفة: فلما وليت من عنده- أى من عند رسول اللَّه صلى الله عليه و آله- جعلت كأنما أمشى فى حمام، حتى آتيهم فرأيت أبا سفيان يصلى ظهره بالنار، فوضعت سهماً فى كبد القوس فأردت أن أرميه، فذكرت قول رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: لا تذعرهم على ولو رميته لأصبته، فرجعت وأنا أمشى فى مثل الحمام.

ص: ۱۴۴

قال: و سار القوم، و جئت رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فأخبرته، فضحک حتی رأیت أنیابه.

وفی روایة: فلما أتیته فأخبرته قررت، فألبسنی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فضل عباءة کانت علیه یصلی فیها، فلم أزل نائماً حتی أصبحت، فلما أصبحت قال: قم یا نومان.

وفی حدیث آخر یقول حذیفة:

ثم إنی شجعت نفسی حتی دخلت المعسکر، فإذا أدنی الناس منی بنو عامر یقولون: یا آل عامر، الرحیل الرحیل لا مقام لکم، وإذا الریح فی عسکرهم ما تجاوز عسکرهم شبراً، فواللَّه إنی لأسمع صوت الحجارة فی رحالهم وفرشهم، الریح تضربهم بها.

ثم خرجت نحو النبی صلی الله علیه و آله فلما انتصف الطریق أو نحو ذلک إذا بنحو من عشرین فارساً أو نحو ذلک معتمّین فقالوا: أخبر صاحبک أن اللَّه تعالی کفاه القوم، فرجعت إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وهو مشتمل فی شملة یصلی، فواللَّه ما غدا أن رجعت راجعتی القر وجعلت أقرقف «یرعد من البرد»، فأوحی إلیّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بیده وهو یصلی، فدنوت منه فأسبل علی شملته، وکان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله إذا حزبه أمر

ص: ۱۴۵

صلی. فأخبرته خبر القوم وأخبرته أنی ترکتهم یترحلون فأنزل اللّه عز وجل:

[یا أیها الذین آمنوا اذکروا نعمهٔ اللّه علیکم إذ جاءتکم جنود فأرسلنا علیهم ریحاً وجنوداً لم تروها وکان اللّه بما تعملون بصیراً]، (الأحزاب: ۹) (۱).

ولذا نری هذا الصحابی الجلیل یوصی ویؤکد لا فقط لمن معه من المؤمنین بل للآتین من بعدهم حیث یقول:

تعودوا الصبر– وفی روایهٔ: تعودوا البلاء– فیوشک أن ینزل بکم البلاء مع أنه لا یصیبکم أشد مما أصابنا ونحن مع رسول اللّه صلی الله علیه و آله.

وشهد غیر ذلک من المشاهد مع النبی صلی الله علیه و آله ولم یتخلّف عنه قط.

معرکهٔ نهاوند وفتوحاته الأخری:

کما عرف حذیفهٔ بفروسیته فی اقتناص المنافقین الذین یظهرون الإیمان والتوحید والحب ویبطنون الکفر والشرک والحقد علی دین اللّه تعالی والکره لکل من اعتنقه، عرف أیضاً بشجاعته وبفروسیته فی میادین الجهاد، وتری ذلک بوضوح فی معرکهٔ نهاوند بعد أن اختاره الخلیفهٔ الثانی عمر بن الخطاب معاوناً لقائد جیش المسلمین یومذاک النعمان بن مقرن. وقام کل منهما بتجهیز جیشه لیقابل مائهٔ وخمسین ألفاً من فرسان بلاد فارس المدرعین، وما إن اشتدت المعرکهٔ بین الفریقین واستشهد النعمان حتی بادر حذیفهٔ والتقط رایهٔ جیش المسلمین بعد أن کتم هو ومن معه مصاب أمیرهم النعمان، حتی ینظروا ما یصنع اللّه تعالی فیهم وفی عدوهم لکیلا یهن الناس. وراح یحصد الأعداء ویدیم أوار المعرکهٔ، وفتحت کل من همدان والری والدینور علی یدیه. وعندما انتهت المعرکهٔ أخبر أخا النعمان– وهو نعیم بن مقرن– بوفاهٔ أخیه النعمان، وجعله قائداً للجند تکریماً له ولأخیه.

وفی قول من أقوال أخر: أن حذیفهٔ مضی سنهٔ إحدی وعشرین بعد نهاوند

۱– أنظر تاریخ الطبری ۲: ۹۷– ۹۸؛ و مختصر تاریخ دمشق ۶: ۲۵۴– ۲۵۶؛ ومجمع البیان فی تفسیر القرآن للشیخ الطبرسی، سورهٔ الأحزاب.

ص: ۱۴۶

إلی مدینـهٔ نهاونـد فصالـح أهل ماه دینار، وأعطاهم الأمان علی أنفسـهم وأموالهم وأراضـیهم، لا یغیرون عن ملهٔ ولا یحال بینهم وبین شرائعهم، ولهم المنعـهٔ ما أدّوا الجزیـهٔ فی کلّ سـنهٔ إلی من ولیهم من المسـلمین من مر بهم فأوی إلیهم یوماً ولیلهٔ ونصـحوا، فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بریئهٔ...

وأیضاً صالح أهل آذربیجان سنهٔ اثنتین وعشرین بعد وقعهٔ نهاوند بسنهٔ علی أن یدفعوا ثمانمائهٔ ألف درهم...

وأنه غزا ما سبذان، فافتتحها عنوهٔ، وقد کانت فتحت من قبله فانتقضت.

ثم غزا همـدان- علی قول- فافتتحهـا عنوهٔ، ولم تکن فتحت قبـل ذلـک، ثم غزا الری فافتتحهـا عنوهٔ، ولم تکن فتحت قبل ذلک وإلیها انتهت فتوحه رضوان اللَّه علیه.

وشارک هو وجمع من أصـحاب رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله حیث کان معه الحسن والحسین وعبد اللَّه بن عباس وآخرون وبقیادهٔ سعید بن العاص فی فتح آذربیجان.

وقد اشـتد القتال فی منطقهٔ طمیسهٔ من تخوم جرجان، وقاتلهم أهلها بضـراوهٔ، حتی أن سـعیداً صـلّی بجنوده صلاهٔ الخوف بعد أن سأل حذیفهٔ عن الصلاهٔ: کیف صلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله؟ فأخبره فصلی بهم سعید صلاهٔ الخوف وهم یقتتلون (۱)...

فراسته:

عرف هذا الصـحابی الجلیل بأنه ذو فراسهٔ وقدرهٔ علی اسـتقراء الوجوه من حوله؛ لهذا فقد کان یستخدم فراسته وقدرته الفائقهٔ هذه فی معرفـهٔ المنافقین الـذین کانوا یخفون أنفسـهم بین المسـلمین ویکیـدون لهم. یضاف إلی هـذا أن النبی صـلی الله علیه و آله کان یطلع حذیفهٔ علی أسماء المنافقین، وأسرّ إلیه بذلک، فکان یسمی: کاتم سر الرسول، صاحب سر الرسول. وفی هذا جاءت روایات:

۱- أنظر تاریخ الطبری ۲، حوادث سنهٔ ۲۱- ۲۲ وغیره.

ص: ۱۴۷

ففی روایهٔ عن نافع بن جبیربن مطعم أنه قال:

لم یخبر رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بأسماء المنافقین الذین بخسوا به لیلهٔ العقبهٔ بتبوک غیر حذیفهٔ، وهم: اثنا عشر رجلًا لیس فیهم قرشی، وکلهم من الأنصار أو من حلفائهم.

وسیأتینا عن الإمام علی علیه السلام فی مناقب حذیفهٔ أنه کان أعلم الناس بالمنافقین، وأنه علم المعضلات والمفصلات.

وقد ورد أن الخلیفهٔ الثانی عمر بن الخطاب کان لا یصلی علی جنازهٔ حتی ینظر أحضرها حذیفهٔ أم غاب عنها، فإن حضرها حذیفهٔ صلی علیها وإلا فلا.

وفی روایهٔ: إذا مات میت سأل هل سیصلی علیه حذیفهٔ؟ فإن أجیب علیه بنعم صلی علیه عمر وإلا فلا. حذراً من أن یصلی علی منافق.

حذیفهٔ ودرس الصدقات:

أبکت الصدقات حذیفهٔ طویلًا وکانت درساً کبیراً له وامتحاناً عظیماً لإیمانه وصدقه ونزاهته. فقد ورد أن النبی صلی الله علیه و آله استعمله علی بعض الصدقهٔ.

عرف هذا الصحابی الجلیل بأنه ذو فراسهٔ وقدرهٔ علی استقراء الوجوه من حوله؛ لهذا فقد کان یستخدم فراسته وقدرته الفائقهٔ هذه فی معرفهٔ المنافقین الذین کانوا یخفون أنفسهم بین المسلمین ویکیدون لهم.

فلما قدم قال:

یا حذیفهٔ، هل رزئ من الصدقهٔ شیء؟

قال: لا یا رسول اللَّه، أنفقنا بقدر، إلا أن ابنهٔ لی أخذت جدیاً من الصدقهٔ.

قال: کیف بک یا حذیفهٔ إذا ألقی فی النار وقیل لک: ائتنا به؟!

قال الراوی: فبکی حذیفهٔ، ثم بعث الیها فجیء بها، فألقاها فی الصدقهٔ.

ص: ۱۴۸

ولاؤه وحبه لأهل البيت عليهم السلام

كان واحداً من أصحاب الإمام على عليه السلام ومن أحبائه المخلصين:

و لطالما كان الإمام على عليه السلام يذكر أصحابه بخير ويثنى عليهم، حتى ورد أنه سئل عليه السلام عن بعض أصحابه- ومنهم ابن مسعود وعمار وسلمان وأبوذر- وكان يجيب بذكر مناقب كل واحد منهم:

فعن قيس بن حازم أنه قال: سئل على بن ابى طالب عن... وسئل عن حذيفة فقال: أعلم الناس بالمنافقين...

وفى حديث عن النزال بن سبرة الهلالى أنه قال:

وافقنا من على بن ابى طالب ذات يوم طيب نفس ومراح، فقلنا: يا أمير المؤمنين، حدثنا عن أصحابك. وذكر الحديث وفيه قلنا: فحدثنا عن حذيفة.

قال: ذاك امرؤ علم المعضلات والمفصلات، وعلم أسماء المنافقين، إن تسألوه عنها تجدوه بها عالماً.

وقبل وفاته رضوان اللّه تعالى عليه بايع علياً عليه السلام، وراح يوصى الناس بطاعته، كما أمر أولاده بالقتال تحت راية الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام، وفعلًا قاتلا تحت رايته حتى قتلا بمعركة صفين (۱).

و قد عرفت أم حذيفة أنها كانت من الصحابيات الفاضلات، وقد عرفت أيضاً بحبها لأهل بيت النبوة والطهارة حتى ورد أن حذيفة قال:

سألتنى أمى: منذ متى عهدك بالنبى صلى الله عليه و آله؟

قال: فقلت لها: دعينى حتى آتى النبى صلى الله عليه و آله فأصلى معه المغرب، ثم لا أدعه حتى يستغفر لى ولك.

قال: فأتيت النبى صلى الله عليه و آله، فصليت معه المغرب، فصلى النبى صلى الله عليه و آله العشاء، ثم انفتل فتبعه، فعرض له عارض فناجاه، ثم ذهب فاتبعته، فسمع صوتى فقال: من هذا؟

۱- أنظر الكامل ۳: ۱۴۷؛ والحاكم فى مستدركه ۳: ۳۸۰؛ ومروج الذهب ۲: ۳۹۴.

ص: ۱۴۹

فقلت: حذیفة.

فقال: مالک؟

فحدثته بالأمر.

فقال: غفر اللَّه لک ولأمک. ثم قال: أما رأیت العارض الذی عرض لی قبیل؟

وفی روایة أخری: «یا حذیفة هل التفتّ إلی الحالة التی کنت علیها؟

قال: قلت: بلی.

قال: فهو ملک من الملائکة.، لم یهبط إلی الأرض قط قبل هذه اللیلة، استأذن ربه أن یسلم علی، ویبشرنی أن الحسن والحسین سیدا شباب أهل الجنة، وأن فاطمة سیدة نساء أهل الجنة (۱).

مما رواه:

احتل هذا الصحابی الجلیل والعبد الصالح منزلةً کبیرة ومقاماً محموداً فی کتب الرجال من الفریقین.

وقال عنه علماء رجال الإمامیة: إنه سکن الکوفة، ومات بالمدائن بعد بیعة أمیر المؤمنین علیه السلام بأربعین یوماً، وهو من أصحاب رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ومن أصحاب علی علیه السلام، وهو من الذین مضوا علی منهاج نبیهم ولم یغیروا ولم یبدلوا، وجلالة حذیفة وولاؤه لأمیرالمؤمنین واضحة (۲).

و لحذیفة روایات عدیدة عن النبی صلی الله علیه و آله، و أکثر من الروایة، حتی ذکروا أنه روی له الشیخان مسلم والبخاری فی صحیحیهما ۲۲۵ حدیثاً متفقاً علیها. وقد روی عن حذیفة کثیر من الصحابة والتابعین، ذکر هذا فی کتب الحدیث للفریقین.

ومما رواه حذیفة أنه قال:

۱- صلیت لیلةً مع النبی صلی الله علیه و آله فی رمضان، فقام یغتسل ففضلت منه فضلة فی

۱- ذکر هذا الشیخ ذبیح اللَّه المحلاتی فی ریاحین الشریعة، نقلًا عن ابن مندة وأبی نعیم ۳: ۳۷۶.

۲- فانظر فیها کتب علماء الشیعة.

ص: ۱۵۰

الإناء، فقال: إن شئت فأرقه، وإن شئت فصبّ عليه.

قال: قلت: يارسول اللَّه، هذه الفضلة أحب إلى مما أصب عليه.

قال: فاغتسلت به وسترني.

قال: قلت: لا تسترني.

قال: لأسترنك كما سترتني.

۲- لقد حدثني رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ما كان ومايكون حتى تقوم الساعة.

۳- كان الناس يسألون رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني...

قلت: يا رسول اللَّه فهل بعد هذا الخير من شر؟

قال: نعم..

قلت: فهل بعد هذا الشر من خير؟

قال: نعم، وفيه دخن..

قلت: وما طخنه..؟

قال: قوم يستّنون بغير سنتي.. ويهتدون يغير هديي، وتعرف منهم وتنكر..

قلت: وهل بعد ذلك الخير من شر..؟

قال: نعم! دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها...

قلت: يا رسول اللَّه، فما تأمرني إن أدركني ذلك...؟

قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم...

قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام...؟؟

قال: تعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدرككك الموت وأنت على ذلك..!!

أرأيتم قوله: «كان الناس يسألون رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني»...؟؟

ص: ۱۵۱

وعنه أيضاً أنه قال: كنتم تسألون عن الرخاء، وكنت أسال عن الشدة لأتقيها، ولقد رأيتنى وما من يوم أحب إلى من يوم يشكو إلى فيه أهل الحاجة، إن اللَّه إذا أحب عبداً ابتلاه، يا موت! غظ غيظك وشد شدك، أبى قلبى إلا حبك.

۵- خيّرنى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بين الهجرة والنصرة، فاخترت النصرة.

۶- سألت النبى صلى الله عليه و آله عن كل شيء حتى عن مسح الحصا فقال: واحدة أو دع.

۷- لقد حدثنى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بما يكون حتى تقوم الساعة، غير أنى لم أساله ما يخرج أهل المدينة منها.

۸- قام فينا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مقاماً، ما ترك شيئاً يكون فى مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به، حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابى هؤلاء، وإنه ليكون منه الشيء قد نسيته فأراه فأذكره. وفى رواية: فأذكر كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه، ثم إذا رآه عرفه.

۹- وقال أيضاً: أنا أعلم بكل فتنة هى كائنة فيما بينى وبين الساعة، وما بى أن يكون رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أسرّ لى شيئاً لم يحدث به غيرى، وكان ذكر الفتن فى مجلس أنا فيه، فذكر ثلاثاً لا يذرن شيئاً، فما بقى من أهل ذلك المجلس غيرى.

۱۰- وبيت اللَّه كما علَّمنا الإسلام يحتاج فى زيارته إلى طهارة المظهر والمخبر، وقد روى الإمام القرطبى عن حذيفة- رضى اللَّه عنه- أن النبى صلى الله عليه و آله قال ":إن اللَّه أوحى إلىّ يا أخا المنذرين، يا أخا المرسلين، أنذر قومك ألا يدخلوا بيتًا من بيوتى إلا بقلوب سليمة، وألسنة صادقة، وأيدٍ نقية، وفروج طاهرة، وألا يدخلوا بيتًا من بيوتى ما دام لأحد عندهم مظلمة، فإنى ألعنه ما دام قائمًا بين يدىّ، حتى يردّ تلك الظلامة إلى أهلها، فأكون سمعَه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويكون من أوليائى وأصفيائى، ويكون جارى مع النبيّين والصديقين، والشهداء والصالحين."

۱۱- وحدّث قائلًا: كان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إذا قام من الليل، قال: اللهم لک

ص: ۱۵۲

الحمد كله، ولك الملك كله....

۱۲- وعن أبى‌هريرة: أن حذيفة قال: لأقومن الليلة، فلأمجدن ربى عزوجل.

قال: فسمعت صوتاً ورائى لم أسمع صوتاً قط أحسن منه. الأمر كله، علانيته وسره، اغفر لى ما سلف منى، واعصمنى فيما بقى من أجلى.

۱۳- وعنه أنه قال: إن أقر أيامى لعينى يوم أرجع فيه إلى أهلى، فيشكون إلى الحاجة، والذى نفسى بيده لقد سمعت رسول اللَّه صلى الله عليه و آله يقول: إن اللَّه ليتعاهد عبده بالبلاء، كما يتعاهد الوالد ولده بالخير، وإن اللَّه تعالى ليحمى عبده المؤمن الدنيا، كما يحمى المريض أهله الطعام.

۱۴- بحسب المرء من العلم أن يخشى اللَّه عز وجل، وبحسبه من الكذب أن يقول: استغفر اللَّه وأتوب إليه، ثم يعود.

۱۵- لو حدثتكم بحديث لكذبنى ثلاثة أثلاثكم. أبو البخترى، وهو راوى هذا الحديث، ففطن له شاب فقال: من يصدقك إذا كذبك ثلاثة أثلاثنا! فقال: إن أصحاب محمد صلى الله عليه و آله كانوا يسألون رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر.

قال: فقيل له: ما حملك على ذلك؟ فقال: إنه من اعترف بالشر وقع فى الخير.

۱۶- وعنه أنه سأل عن ميت الأحياء فأجاب: هو الذى لا ينكر المنكر بيده، ولا بلسانه ولا بقلبه.

۱۷- وعنه أنه قال من الخفيف:

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

فقيل له: يا أبا عبد اللَّه، وما ميت الأحياء؟

قال: الذى لا يعرف المعروف بقلبه، ولا ينكر المنكر بقلبه.

۱۸- وعنه أنه قال: خذوا عنا فإنا لكم ثقة، ثم خذوا عن الذين يأخذون عنا، فإنهم لكم ثقة، ولا تأخذوا عن الذين يلونهم. قالوا: لم؟ قال: لأنهم يأخذون حلو الحديث، ويدعون مرّه ولا يصلح حلوه إلا بمرّه.

ص: ۱۵۳

۱۹- لو كنت على شاطئ نهر، وقد مددت يدى لأغرف فحدثتكم بكل ما أعلم ما وصلت يدى إلى فمى حتى أقتل.

۲۰- إن الحق ثقيل، وهو مع ثقله مرىء، وإن الباطل خفيف وهو مع خفته وبىء. وترك الخطيئة خير من طلب التوبة، ورب شهوة ساعة أورثت حزناً طويلًا.

۲۱- إنا حملنا هذا العلم وإنا نؤديه إليكم وإن كنّا لا نعمل به. وهنا يقول البيهقى عن قول حذيفة: وإن كنا لا نعمل به. يريد- واللَّه أعلم- فيما يكون ندباً واستحباباً فلا يظن بهم أنهم كانوا يتركون الواجب عليهم ولا يعملون به، إذ كانوا أعمل الناس بما وجب عليهم، ويحتمل أن يكون ذهب مذهب التواضع فى ترك التزكية.

۲۲- قيل له: مالك لا تتكلم؟ قال: ان لسانى سبع أتخوّف إن تركته يأكلنى.

۲۳- ليس خياركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا خياركم من ترك الآخرة للدنيا، ولكن خياركم من أخذ من كل.

ومما قاله:

الخير فى رأى حذيفة واضح، لا غبار عليه لمن أراده وابتغاه. أما الشر فهو الذى يتنكر ويتستر ويختفى ويتلون لهذا تفرد هذا الرجل الأريب بدراسة الشر ومنابعه والنفاق ومصادره حتى يتجنبها. وليس هذا وحسب، بل راح أيضاً يهتم بالسؤال عن الشدة لا عن الرخاء، ليتقى الشدة وأبوابها ويبعد الآخرين عن كل ذلك. حقاً إنه صاحب بصيرة! وهذه بعض أقواله:

سئل حذيفة: أى الفتن أشد؟ قال: أن يعرض عليك الخير والشر، فلا تدرى أيهما تركب.

قال حذيفة: لا تقوم الساعة حتى يسود كل قبيلة منافقوها.

قال حذيفة: إن الرجل ليدخل المدخل الذى يجب أن يتكلم فيه للَّه، ولا

ص: ۱۵۴

يتكلم، فلا يعود قلبه إلى ما كان أبداً.

قال حذيفة: إياكم ومواقف الفتن!

قيل: وما مواقف الفتن يا أبا عبداللّه؟

قال: أبواب الأمراء، يدخل أحدكم على الأمير، فيصدقه بالكذب، ويقول ما ليس فيه.

وعن أم سلمة رضوان اللّه تعالى عليها أنها قالت: قال حذيفة: واللّه لوددت أن لى إنساناً يكون فى مالى، ثم أغلق على بابًا، فلا يدخل على أحد، حتى ألحق باللّه عزّ وجل.

وله أنه قال:

إن اللّه تعالى بعث محمداً صلى الله عليه و آله فدعا الإنس من الضلالة إلى الهدى، ومن الكفر إلى الإيمان، فاستجاب له من استجاب، فحيى بالحق من كان ميتاً ومات بالباطل من كان حياً، ثم ذهبت النبوة وجاءت الخلافة على مناهجها، ثم يكون ملكاً عضوضاً...!!

فمن الإنس من ينكر بقلبه، ويده ولسانه.. أولئك استجابوا للحق، ومنهم من ينكر بقلبه ولسانه، كافاً يده، فهذا ترك شعبة من الحق، ومنهم من ينكر بقلبه، كافاً يده ولسانه، فهذا ترك شعبتين من الحق، ومنهم من لا ينكر بقلبه ولا بيده ولا بلسانه، فذلك ميّت الأحياء.

والقلوب عند حذيفة أربعة، حيث يقول:

القلوب أربعة

قلب أغلف، فذلك قلب الكافر.

مصفح، فذلك قلب المنافق.

وقلب أجرد، فيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن.

وقلب فيه نفاق وإيمان، فمثل الإيمان كمثل شجرة يمدّها ماء طيب.. ومثل

ص: ۱۵۵

النفاق کقرحهٔ یمدّها قیح ودم، فأیهما غلب، غلب!

وله أیضاً:

جئت النبی صلی الله علیه و آله فقلت یا رسول اللَّه،

... إن لی لساناً ذرباً علی أهلی، وأخشی أن یدخلنی النار فقال النبی علیه الصلاهٔ والسلام لی: فأین أنت من الاستغفار؟ إنی لأستغفر اللَّه فی الیوم مائهٔ مرهٔ!

اختیاره الکوفهٔ!

کان- بحق- موفقاً فی کل مهمهٔ انتدب الیها أو مشورهٔ تطلب منه، فهو العابد وهو المقاتل الخبیر العارف الناصح، لم تمنعه عبادته الکثیرهٔ عن أن یکون مقاتلًا جسوراً، ولم یمنعه کل ذلک عن أن یکون مهندساً ومخططاً لمشاریع أخری یحتاجها المسلمون، إن فی المعارک التی خاضوها ضد أعداء اللَّه وإن فی بناء دولتهم.

فحینما انتقل سعد بن أبی وقاص- والمسلمون معه- من المدائن إلی الکوفهٔ واستوطنوها، وذلک بعد أن أنزل مناخ المدائن بالعرب المسلمین أذی بلیغاً.

مما جعل عمر یکتب إلی سعد کی یغادرها فوراً بعد أن یبحث عن أکثرالبقاع ملاءمهً فینتقل بالمسلمین إلیها.

فمن الذی وکل إلیه أمر اختیار البقعهٔ والمکان...؟

کان حذیفهٔ بن الیمان هو صاحب هذه المهمهٔ، فقد ذهب ومعه سلمان بن زیاد، یختاران المنطقهٔ والمکان الملائم حتی بلغا أرض الکوفهٔ، وکانت حصباء جرداء مرملهٔ.

شمّ حذیفهٔ علیها أنسام العافیهٔ، فقال لصاحبه: هنا المنزل إن شاء اللَّه، وهکذا خططت الکوفهٔ وأحالتها أیدی المسلمین إلی مدینهٔ طیبهٔ عامرهٔ.

وما کاد المسلمون ینتقلون إلیها، حتی شفی سقیمهم، وقوی ضعیفهم، ونبضت بالعافیهٔ عروقهم..!!

ص: ۱۵۶

لقد كان حذيفة واسع الذكاء، متنوّع الخبرة، وكان يقول للمسلمين دائماً:

«ليس خياركم الذين يتركون الدنيا للآخرة.. ولا الذين يتركون الآخرة للدنيا.. ولكن الذين يأخذون من هذه ومن هذه»...

ولايته على المدائن:

لقد ضرب حذيفة أمثلة رائعة في كل مواقفه، وهو يصحب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ويلازمه ويأتمر بأوامره ويتعلم منه الكثير الكثير، وقد ترك ذلك أثره في عباداته وفي جهاده وصلحه وفي زهده وتواضعه، وهو يتولى شؤون المسلمين وإدارتهم.

ونرى هذا واضحاً حينما ولاه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على المدائن.

وما إن وصل خبر ذلك إلى أهل المدائن، وقد اقترن بمناقبه التي سمعوها عنه بما فيها من ورعه وصدقه وبلائه العظيم فيما خاضه من معارك، خصوصاً في فتح العراق، حتى خرجت أفواجهم التي يحدوها الأمل الكبير لرؤيته والشوق الأكبر لاستقباله.

و هم على حالتهم هذه، إذ بهم يفاجئون بشيء لم يكونوا ألفوه، من بذخ ولاة أمورهم وما عهدته بلادهم بلاد فارس من أبهة الولاة والسلاطين، فوجئوا بشخص على حمار على ظهره أكاف قديم، يمسك بيديه زاده، كان رغيفاً وقليلًا من الملح، يضمه موكب متواضع. وما أن عرفوا أنه الوالي الجديد حتى راحوا يحتشدون حوله، ويحفون به، وعلامات الاستغراب تلاحق وجوههم مما يرونه:

إنه أنموذج يلقي بغرابته عليهم ويزيدهم تعجباً ماعليه الرجل من تواضع وبساطة في مأكله وملبسه وموكبه ومركبه، وظلوا يشخصون بأبصارهم إليه، فحانت منه نظرة إليهم، وعرف أنهم يتمنون أن يسمعوا منه شيئاً، إنه إنذار لهم وتحذير:

«إياكم ومواقف الفتن!

وما مواقف الفتن يا أبا عبداللَّه؟!

ص: ۱۵۷

فأجابهم:

أبواب الأمراء!

يدخل أحدكم على الوالى أو الأمير، فيصدّقه بالكذب، ويمتدحه بما ليس فيه»..!

إنها صرخة قوية ضد النفاق تمقته وتحتقره!! إنها صرخة وال جديد، جديد عليهم فى كل شيء.

إذن، هو لايريـدهم بكلماته هذه- بل بصـرخته هذه- إلا حراساً أمناء ومراقبين أشداء، وأعين لخطواته وناصـحين صادقين له، يسددونه فى القول والعمل.

وبالتالى، هو لايريـد أن ينفرد فى الحكم، ولايريد منهم أن يطيعوه إلا بالحق، وأن لا يمتدحوه بما ليس فيه، أو يتزلفوه و يتملقوه بالثناء عليه...

إنه منهـج حكم واع وواعـد راح حذيفة يربيهم عليه ويدربهم على تحمله! لا يريد منهم التواء، ولا مراء، ولا خداعاً ولا خيانة، ولا كذباً ولا نفاقاً، ولا طاعة فى معصية، إنه يريدهم أن يقفوا مع الحق، وللحق، وأن لا يخافوا فى اللَّه لومة لائم.

إنه أسلوب آخر لم يكونوا عرفوه من قبل!

أمـا هـو فقـد تعلمه من الـدين الجديـد والرسـول المربى صـلى الله عليه و آله، منـذ أن آمن برسالـة السـماء، وانضم إلى مدرسـة النبوة والصحبة المباركة، حينما وفق هو وأخوه صفوان وأبوهما لترديد شهادة أن لا إله إلا اللَّه، وأن محمداً رسول اللَّه بصدق وإخلاص.

وكان الخليفة الثانى إذا ولى والياً على قوم كتب إليهم: «إنى وليت عليكم فلاناً وأمرته بكذا وكذا فاسمعوا له وأطيعوا».

فلما ولى حذيفة كان ذلك سنة اثنتين وعشرين كتب لأهل المدائن:

«إنى قد وليت عليكم فلاناً فأطيعوه- أو اسمعوا له وأطيعوه- وأعطوه ما سألكم».

ص: ۱۵۸

فقالوا: هذا رجل له شأن كبير، فخرجوا لاستقباله، أو فركبوا ليتلقوه فلقوه على بغل تحته أكاف، وهو معترض عليه رجلاه من جانب واحد، فلم يعرفوه فأجازوه فلقيهم الناس فقالوا:

أين الأمير؟

قالوا: هو الذى لقيتم.

فركضوا فى إثره فأدركوه وهو يركب حماره، وفى يده رغيف وفى الأخرى عرق، وهو يأكل منهما فسلموا عليه.

وقالوا: سلنا ما شئت.

فقال: أسألكم طعامًا آكله وعلفاً لحمارى هذا ما دمت فيكم.

أو فنظر إلى عظيم منهم، فناوله العرق والرغيف... وأعطاه خادمه.

فأقام حذيفة فيهم ما أقام.

ثم بعث إليه عمر يستدعيه إلى المدينة، فلما بلغه مقدم حذيفة، كمن له عمر فى الطريق، فلما رآه على الحال التى خرج من عنده عليها أتاه فالتزمه أو فأكرمه وقال: أنت أخى وأنا أخوك.

كلمات من نور:

مرض حذيفة مرضه الذى توفى فيه، وهو فى المدائن، حيث ولاه عمر بن الخطاب ولايتها، فأقام بها إلى حين وفاته، والتى كانت سنة ست وثلاثين هجرية.

وقيل: سنة خمس وثلاثين، وقيل: توفى بعد عثمان بأربعين يوماً، وقيل: قبل عثمان بأربعين ليلة.

وقد أبى حذيفة أن لا يودع هذه الدنيا إلا بمواقف أخرى لا تقلّ عظمة عن مواقفه، وهو يعلن إسلامه وهو يجاهد وهو يلازم النبى صلى الله عليه و آله بصدق وإخلاص ووعى... أبى إلاـ أن يقدم لمن حوله بل للأجيال من بعدهم كل ما ينفعهم فى حياتهم الدنيا، ويبقى ذخيرة طيبة لهم فى حياتهم الأخرى، كلمات كلها نور، وكيف لا

ص: ١٥٩

تكون كـذلك وهى تنبع من قلب ملىء بالإيمـان، وأى إيمان! إنه إيمان ربانى عارف باللّه بكل ما تحمله من معان كبيرة عظيمـة، تراه قد جسدها فى سلوكه، فى سكناته وحركاته فى أقواله وأفعاله. وهذه طاقة حكيمة طيبة منها وهو يصارع مرضه الذى توفى فيه:

تقول الرواية:

لما مرض حذيفة مرضه الذى مات فيه قيل له: ما تشتهى؟

قال: اشتهى الجنة.

قالوا: فما تشتكى؟

قال: الذنوب.

قالوا: أفلا ندعو لك الطبيب؟

قال: الطبيب أمرضنى.

لقـد عشـت فيكـم على خلال ثلاث: الفقر فيكـم أحب إلى من الغنى، والضـعة فيكم أحب إلى من الشـرف، وإن من حمـدنى منكم ولامنى فى الحق سواء.

ثم قال: أصبحنا؟ أصبحنا؟

قالوا: نعم.

قال: اللهم، إنى أعوذ بك من صباح النار، حبيب جاء على فاقة، فلا أفلح من ندم.

وقد حدث جعفر بن محمد عن أبيه قال:

قال حذيفة حين حضره الموت:

مرحباً بالموت وأهلًا، مرحباً بحبيب جاء على فاقـة، لا أفلـح من ندم، اللهم إنى لم أحب الدنيا لحفر الأنهار، ولا لغرس الأشـجار، ولكن لسهر الليل وظمأ الهواجر، وكثرة الركوع والسجود، والذكر للّهعز وجل كثيراً، والجهاد فى سبيله، ومزاحمة العلماء بالركب.

ص: ۱۶۰

وعن زیاد مولی ابن عیاش عن بعض أصحاب النبی صلی الله علیه و آله أنه قال:

دخلت علی حذیفة فی مرضه الذی مات فیه فقال:

اللهم، إنک تعلم لولاـ أنی أری أن هـذا الیوم أول یوم من أیام الآخرة، وآخر یوم من أیام الـدنیا، لم أتکلم بما أتکلم به، اللهم، إنک تعلم أنی کنت أختـار الفقر علی الغنی، وأختار الذلـة علی العز، وأختار الموت علی الحیاة، حبیب جاء علی فاقـة، لا أفلـح من نـدم، ثم مات.

وفی دعاء له: اللهم إنی أعوذ بک من صباح النار ومن مسائها.

هذه آخر ساعة من الدنیا، اللهم، إنک تعلم أنی أحبک، فبارک لی فی لقائک.

رکب أبو مسعود الأنصاری فی نفر کانوا معه لزیارة حذیفـة، وهو فی المدائن، وقد ألمّ به مرض الموت، ووصـلوا إلیه فی بعض اللیل، فقال:

أی اللیل ساعة هذه؟

قالوا: بعض اللیل، لوجود اللیل.

قال لهم: هل جئتم بأکفانی؟

قالوا: نعم.

وهنا بادرهم بقوله:

فلا تغالوا بکفنی، فإن یکن لصاحبکم عند اللّه خیر یبدل خیراً من کسوتکم، وإلا تسلب سلباً سریعاً.

وفی قول:

أجئتم معکم بأکفان..؟؟

قالوا: نعم..

قال: أرونیها..

فلما رآها، وجدها جدیدة فارهة..

فارتسمت علی شفتیه آخر بسماته الساخرة، وقال لهم:

ص: ۱۶۱

"ما هذا لی بکفن.. إنما یکفینی لفافتان بیضاوتان، لیس معهما قمیص..

فانی لن أترک فی القبر إلا قلیلًا، حتی أبدّل خیراً منهما... أو شرّاً منهما..!!"

وتمتم بکلمات، ألقی الجالسون أسماعهم فسمعوها:

"مرحبا بالموت..

حبیب جاء علی شوق..

لا أفلح من ندم.."

ثم صعدت إلی اللَّه روحُه راضیة مرضیة!

فکانت هذه آخر کلماتک وآخر ما نطق به لسانک. إنها حقاً کلمات من نور!

رضوان اللَّه تعالی علیک.

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

وظائف أمیر الحاج من کتاب الدروس

اشارة

للفقیه الشهید شمس الدین محمد بن مکی العاملی

إعداد: الدکتور محمود البستانی

درس:

ینبغی للإمام الأعظم إذا لم یشـهد الموسم نصب إمامٍ علیه فی کلّ عام، کما فعل النّبی صـلی الله علیه و آله من تولیة علیّ علیه السـلام سنـة تسع علی الموسم وأمره بقراءة براءة، وکـان قـد ولّی غیره فعزله عن أمر اللَّه تعالی، وولّی علیّ علیه السـلام علی الحـجّ أیّام ولایته الظّاهرة (۱).

وروی ابن بابویه عن العمری أنّ المهدیّ علیه السلام یحضر الموسم فی کلّ سنة، یری النّاس ویرونه ویعرفهم ولا یعرفونه (۲).

ویشترط فی الوالی العدالة والفقه فی الحجّ، وینبغی أن یکون شجاعاً مطاعاً ذا رأی وهدایة وکفایة.

وعلیه فی مسیره امور خمسة عشر:

جمع الناس فی سیرهم (۳) ونزولهم حذراً من المتلصّصة.

وترتیبهم فی السیر والنزول.

۱- تفسیر العیاشی ۲: ۷۳- ۷۴؛ الوسائل ۹: ۴۶۳، الباب ۵۳ من أبواب الطّواف.

۲- الفقیه ۲: ۳۰۷، ح ۱۵۲۵.

۳- مسیرهم.

ص: ۱۶۴

وإعطاء كلّ طائفة مقاداً فى السّير وموضعاً من النزول، ليهتدى ضالّهم إليهم.

وأن يرتاد لهم المياه والمراعى.

وأن يسلك بهم أوضح الطّرق وأخصبها وأسهلها مع الاختيار.

وأن يحرسهم فى سيرهم (۱) ونزولهم، ويكف عنهم من يصدّهم عن المسير ببذل مال أو قتال مع إمكانه، ولو احتاج إلى خفارة بذل لها اجرة، فإن كان هناك بيت مال أو تبرّع به الإمام أو غيره فلا بحث، وإن طلب من الحجيج فقد مرّ حكمه.

وأن يرفق بهم فى السّير على سير أضعفهم.

وأن يحمل المنقطع منهم من بيت المال أو من الوقف على الحاجّ إن كان، وإلّا فهو من فروض الكفاية.

وأن يراعى فى خروجه الأوقات المعتادة، فلا يتقدّم بحيث يؤدّى إلى فناء الزاد، ولا يتأخّر فيؤدّى إلى النصب أو فوات الحجّ.

وأن يؤدّب الجناة- حدّاً أو تعزيراً- إذا فوّض إليه ذلك.

وأن يحكم بينهم إن كان أهلًا، وإلّا رفعهم إلى الأهل.

وأن يمهلهم عند الوصول إلى الميقات ريثما يتهيّؤا له بفروضه وسننه، ويمهلهم بعد النفر لقضاء حوائجهم من المناسك المتخلّفة وغيرها.

وأن يقيم على الحائض والنفساء كى ما تطهرا، روى نصّاً (۲).

وأن يسير بهم إلى زيارة النّبى والأئمة صلى اللّه عليه وعليهم، ويمهلهم بالمدينة بقدر أداء مناسك الزيارات والتوديع وقضاء حاجاتهم.

وعليه فى إمامة المناسك امور:

الإعلام بوقت الإحرام ومكانه وكيفيته، وكذا فى كلّ فعل ومنسك، والخطب الأربع تتضمّن أكثر ذلك، ولتكن الأولى بعد صلاة الظهر من اليوم السابع من

۱- مج ۱ ورض ۳: مسيرهم.

۲- الكافى ۴: ۴۵۷ الحديث ۲؛ التّهذيب ۵: ۱۳۲ ح ۴۳۶؛ الوسائل ۹: ۴۷۴ الباب ۶۴ من أبواب الطواف، ح ۵.

ص: ۱۶۵

ذی‌الحجّهٔ وبعد إحرامه لمكان تقدّمه إلى منى، والثّانيهٔ يوم عرفهٔ قبل صلاهٔ الظهر، والثّالثهٔ يوم النّحر، والرابعهٔ فى النفر الأوّل، وكلّها مفردهٔ إلّاخطبهٔ عرفهٔ فإنّها اثنتان، يعرّفهم فى الاولى كيفيهٔ الوقوف وآدابه، ووقت الإفاضهٔ، ومبيت مزدلفهٔ ووقت الإفاضهٔ منها، ويحضّهم على الدعاء والأذكار، ثمّ يجلس جلسهً خفيفهً كلا، ولا (۱)، ويقوم إلى الثّانيهٔ فيأتى بها مخفّفهٔ، بحيث يفرغ منها بفراغ المؤذّن من الأذان والإقامهٔ.

وصرّح الشّيخ فى الخلاف بأنّ الخطبهٔ قبل الأذان (۲). قال ابن الجنيد (۳):

وروى عن الصّادق عليه السلام: أنّ النّبىّ صلّى اللّه عليه وآله خطب بعرفهٔ بعد الصّلاهٔ، وأنّه خطب الرابعهٔ فى غد يوم النّحر (۴).

وتقدّمه فى الخروج إلى منى ليصلّى بها الظّهرين، وتخلّفه فيها حتّى تطلع الشمس. وكذا يتخلّف بجُمَع حتّى تطلع ولا يلبث بعد طلوعها.

وتقدّمه يوم النّحر فى الإفاضهٔ إلى مكّهٔ، ثمّ يعود ليومه ليصلّى الظهرين بالحجيج فى منى، وتأخّره بمنى إلى النفر الثانى، ثمّ يتقدّم لصلاهٔ الظّهرين بمكّهٔ، وأمر أهل مكّهٔ بالتشبّه بالمحرمين أيّام الموسم، وإمامهٔ الحجيج فى الصّلوات، وخصوصاً الصّلوات الّتى معها الخطب.

وعلى النّاس طاعته فيما يأمر به، ويستحبّ لهم التأمين على دعائه، ويكره التقدّم بين يديه فيما ينبغى التأخّر عنه وبالعكس، ولو نهى حرم.

۱- رض ۲ ومل: كالاولى، والصّحيح ما أثبتناه، وذلك تشبيه بالقليل السّريع، وذلك لأنّ لا وَلا لفظان قصيران عندالسّمع سريعا الانقطاع، كنّى بهما عمّا كان سريعاً من الفعل لمشابهته فى قصر الزّمان لهما، ونحوه قول ابن هانى المغربىّ:

وأسرع فى العين من لحظهٔ وأقصر فى السّمع من لا وَلا

ذكر ذلك الفقيه الحكيم الشيخ ميثم بن علىّ بن ميثم البحرانى فى شرح نهج البلاغهٔ: ۵۲۲.

۲- الخلاف ۱: ۴۲۵، مسألهٔ: ۱۵۰.

۳- لم نعثر عليه.

۴- لم نعثر عليها.

ص: ۱۶۶

وعلیه الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر، وخصوصاً فیما یتعلّق بالمناسک والکفّارات، ولو کان الحکم مختلفاً فیه بین علماء الشّیعة فلیس له أن یأمرهم باتّباع مذهبه إذا لم یکن الإمام الأعظم أو من أخذ عنه، إلّاأن یکون الخطأ ظاهراً فیه لندور القول فله ردّ معتقده.

ویجوز أن یتولّی الإمام الواحد وظائف السفر وتأدیة المناسک، وأن یفوّضا إلی إمامین، ولو کان إمام التأدیة والتعلیم حلالًا جاز، والظّاهر أنّه مکروه لما فیه من تغییر سنّة السلف.

ولو أمر الإمام منادیاً أن ینادی أیّام منی کما أمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله بدیل بن ورقاء: «ألا لا تصوموا، فإنّها أیّام أکل وشرب وبعال» (۱)، کان حسناً.

درس:

لنختم کتاب الحجّ بأخبار اثنیعشر:

الأوّل: روی البزنطیّ، عن ثعلبة، عن میسر قال: کنّا عند أبی جعفر علیه السلام فی الفسطاط نحواً من خمسین رجلًا، فقال لنا: «أتدرون أیّ البقاع أفضل عند اللّه

۱- قرب الإسناد: ۱۱؛ الوسائل ۷: ۳۸۶ الباب ۲ من أبواب الصّوم المحرّم والمکروه، ح ۱۰؛ معانی الأخبار: ۳۰۰، وفیه بعد نقل الحدیث: والبعال النکاح وملاعبة الرّجل أهله.

ص: ۱۶۷

منزلـةً»؟ فلم یتکلّم أحـد، فکـان هو الرادّ علی نفسه، فقـال: «تلـک مکّـۀ الحرام الّتی رضـیها اللّه لنفسه حرمـاً وجعـل بیته فیهـا» ثمّ قال: «أتـدرون أیّ بقعـۀ فی مکّـۀ أفضل حرمـةً»؟ فلم یتکلّم أحد، فکان هو الرادّ علی نفسه، فقال: «ذلک بین الرکن الأسود إلی بابالکعبة ذلک حطیمإسـماعیل علیه السـلام الّذی کان یذود فیه غُنَیمَته ویصـلّی فیه، فواللّه لو أنّ عبداً صفّ قدمیه فی ذلک المکان، قائماً اللیل (۱) مصـلّیاً حتّی یجنّه النّهار، وقائماً النّهار (۲) حتّی یجنّه اللیل، ولم یعرف حقّنا وحرمتنا أهل البیت لم یقبلاللّه منه شـیئاً أبـداً، إنّ أبانا إبراهیم علیه الصّـلاة والسّلام وعلی محمّد وآله کان ممّا اشترط علی ربّه أن قال: [ربّ اجعل أفئدةً من الناس تهوی إلیهم] (۳)، أما إنّه لم یعن النّاس کلّهم، فأنتم اولئک رحمکم اللّه ونظراؤکم، وإنّما مثلکم فی النّاس مثل الشّعرة السّوداء فی الثّور الأنور» (۴).

الثـانی: مـارواه الصّـدوق بإسـناده إلی أبی حمزة الّثمـالی قـال: قـال لنا علیّ بن الحسـین علیهما السـلام: «أیّ البقاع أفضل»؟ فقلت: اللّه ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال:

«أفضل البقاع ما بین الرکن والمقام، ولو أنّ رجلًا عمّر ما عمّر نوح علیه السـلام فی قومه ألف سـنۀ إلّاخمسین عاماً، یصوم النّهار ویقوم اللیل فی ذلک المکان، ثمّ لقی اللّه عزّ وجل بغیر ولایتنا، لم ینفعه ذلک شیئاً» (۵).

الثالث: ماورواه سعید الأعرج، عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: «أحبّ الأرض إلی اللّه تعالی مکّۀ، وما تربةٌ أحبّ إلی اللّه عزّ وجلّ من تربتها، ولا حجر أحبّ إلی اللّه من حجرها، ولا شجر أحبّ إلی اللّه من شجرها، ولا جبال أحبّ إلی اللّه من

۱- رض ۱: باللّیل.

۲- رض ۱، رض ۴، إل وح: بالنّهار.

۳- ابراهیم: ۳۷.

۴- تفسیر العیّاشی ۲: ۲۳۳، ح ۴۱؛ ثواب الأعمال: ۴۵۶؛ الوسائل ۱: ۹۴ الباب ۲۹ من أبواب مقدّمۀ العبادات، ح ۱۴. بتفاوت یسیر فی الألفاظ.

۵- الفقیه ۲: ۱۵۹، ح ۶۸۶؛ الوسائل ۱: ۹۳، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمۀ العبادات، ح ۱۲.

ص: ۱۶۸

جبالها، ولا ماء أحبّ إلی اللَّه من مائها» (۱).

الرابع: مارواه الصّدوق، عن الباقر علیه السلام، قال: «أتی آدم علیه السلام هذا البیت ألف أتیةٍ علی قدمیه، منها سبعمائة حجّة وثلاثمائة عمرة، وکان یأتیه من ناحیة الشام علی ثور» (۲).

الخامس: عن الصّادق علیه السـلام: «من أمّ هذا البیت- حاجّاً أو معتمراً مبرّأً (۳) من الکبر- رجع من ذنوبه کهیئة (۴) یوم ولدته امّه... والکبر أن یجهل الحقّ ویطعن علی أهله» (۵).

السادس: قال الصّادق علیه السلام: «من نظر إلی الکعبة، فعرف من حقّنا وحرمتنا مثل الّذی عرف من حقّها وحرمتها، غفر اللَّه له ذنوبه، وکفاه همّ الدنیا والآخرة» (۶).

وروی أنّ «من نظر إلی الکعبة لم یزل تکتب له حسنة وتمحی عنه سیّئة حتّی یصرف بصره عنها» (۷).

علی الوالی فی إمامة المناسک امور: الإعلام بوقت الإحرام ومکانه وکیفیته، وکذا فی کلّ فعل ومنسک، والخطب الأربع تتضمّن أکثر ذلک.

۱- الفقیه ۲: ۱۵۷، ح ۶۷۷؛ الوسائل ۹: ۳۴۹، الباب ۱۹ من أبواب مقدّمات الطّواف، ح ۱.

۲- الفقیه ۲: ۱۴۷، ح ۶۵۱.

۳- أکثر النسخ: تَبَرُّءاً.

۴- فی أکثر النّسخ: کهیئته.

۵- الکافی ۴: ۲۵۲، ح ۲؛ الفقیه ۱: ۱۳۳، ح ۵۵۹؛ التّهذیب ۵: ۲۳، ح ۶۹، الوسائل ۸: ۶۴، الباب ۳۸ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱.

۶- الکافی ۴: ۲۴۱، ح ۶؛ الفقیه ۲: ۱۳۲، ح ۵۵۴؛ الوسائل ۹: ۳۶۴، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطّواف، ح ۵.

۷- الکافی ۴: ۲۴۰، ح ۴؛ الفقیه ۲: ۱۳۲، ح ۵۵۵؛ الوسائل ۹: ۳۶۴، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطّواف، ح ۶.

ص: ۱۶۹

السابع: قال الباقر علیه السلام: «ما یقف أحد علی تلک الجبال برّ ولا فاجر إلّا استجاب اللّه له، فأمّا البرّ فیستجاب له فی آخرته ودنیاه، وأمّا الفاجر فیستجاب له فی دنیاه» (۱)، و «ما من رجل وقف بعرفة من أهل بیت من المؤمنین إلّاغفر اللّه لأهل ذلک البیت من المؤمنین، وما من رجل من أهل کورة وقف بعرفة من المؤمنین إلّاغفر اللّه لأهل تلک الکورة من المؤمنین» (۲).

الثامن: عن الصّادق علیه السلام: «للّذی یحجّ عن الرجل أجر وثواب عشر حجج، ویغفر له ولأبیه ولأمّه، ولابنه ولابنته، ولأخیه ولأخته، ولعمّه ولعمّته، ولخاله ولخالته» (۳).

التاسع: قال الصّادق علیه السلام: «من أنفق درهماً فی الحجّ کان خیراً له من مائة ألف درهم ینفقها فی حقّ» (۴).

قال ابن بابویه: وروی أنّ درهماً فی الحجّ أفضل من ألفی ألف درهم فیما سواه فی سبیل اللّه (۵)، وأنّ درهماً یصل إلی الإمام مثل ألف ألف فی الحجّ (۶).

العاشر: روی سعد الإسکاف قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: «إنّ الحاجّ إذا أخذ فی جهازه لم یخط خطوة إلّاکتب اللّه له عشر حسنات، ومحی عنه عشر سیّئات، ورفع له عشر درجات حتّی یفرغ من جهازه، فإذا استقلّت به راحلته لم ترفع خفّاً ولم تضعه إلّاکتب اللّه له مثل ذلک حتّی یقضی نسکه، فإذا قضی نسکه غفر اللّه له، وکان بقیّة ذی الحجّة والمحرّم وصفر وشهر ربیع الأوّل وعشراً من شهر ربیع الآخر یکتب له الحسنات، ولا یکتب علیه السّیئات إلّاأن یأتی بموجبة، فإذا

۱- الکافی ۴: ۲۶۲، ح ۳۸؛ الفقیه ۲: ۱۳۶، ح ۵۸۳؛ الوسائل ۱۰: ۲۱، الباب ۱۷ من أبواب إحرام الحجّ، ح ۴.

۲- الفقیه ۲: ۱۳۶، ح ۵۸۴.

۳- الفقیه ۲: ۱۴۴، ح ۶۲۹، الوسائل ۸: ۱۱۶، الباب ۱ من أبواب النیابة فی الحجّ، ح ۶.

۴- الفقیه ۲: ۱۴۵، ح ۶۳۷، الوسائل ۸: ۸۲، الباب ۴۲ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۰.

۵- الفقیه ۲: ۱۴۵، ح ۶۳۹، الوسائل ۸: ۸۲، الباب ۴۲ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۳.

۶- الفقیه ۲: ۱۴۵، ح ۶۳۸، الوسائل ۸: ۸۲، الباب ۴۲ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۱.

ص: ۱۷۰

مضت أربعهٔ أشهر خلط بالناس» (۱).

الحادی عشر: قال الصادق علیه السلام: «الحاجّ یصدرون علی ثلاثهٔ أصناف: فصنف یعتقون من النار، وصنف یخرج من ذنوبه کیوم ولدته امّه، وصنف یحفظ فی أهله وماله» (۲).

الثانی عشر: روی زرارهٔ أنّه قال لأبی عبداللَّه علیه السلام: جعلنی اللَّه فداک، أسألک فی الحجّ منذ أربعین عاماً فتفتینی! فقال: «یا زرارهٔ! بیت یحجّ قبل آدم بألفی عام، ترید أن تُفتَی مسائله فی أربعین عاماً؟!» (۳).

وقد أتینا منه بحمد اللَّه فی هذا المختصر ما لم یجتمع فی غیره من المطوّلات، فللّه الشکر علی جمیع الحالات.

۱- الفقیه ۴: ۲۵۴، ح ۹، التهذیب ۵: ۱۹، ح ۵۵؛ الوسائل ۸: ۶۶، الباب ۳۸ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۹.

۲- الکافی ۴: ۲۵۳، ح ۶؛ التّهذیب ۵: ۲۱، ح ۵۹؛ الوسائل ۸: ۶۵، الباب ۳۸ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۲.

۳- الفقیه ۲: ۳۰۶، ح ۱۵۱۹؛ الوسائل ۸: ۷، الباب ۱ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۲.

ص: ۱۷۱

الرحلة الحجّية لصاحب الذريعة آغا بزرگ الطهرانی قدس سره

اشارة

الحركة من النجف يوم السبت ۱۵ شوال سنة ۱۳۶۴، الورود إلى الكاظمية يوم الاثنين ۱۷، الحركة إلى الشام يوم الخميس ۲۰ بعد الظهر، الورود إلى الفَلّوجة ساعتين قبل الغروب، الورود إلى الرمادية غروب يوم الخميس، الورود إلى رُطْبة، جمرك العراق- صبح يوم الجمعة، أبو الشامات جمرك الشام عصر الجمعة.

الورود إلى الشام ليلة السبت ساعتين ونصف بعد المغرب ۲۲ شوال، في منزل السيد محسن الأمين.

الخروج من الشام صبح يوم الثلاثاء ۲۵، الورود إلى بيروت ظهر الثلاثاء المذكور، في بيت الحاج السيد على أكبر على زاده الخراسانى نزيل بيروت بعد واقعة مسجد گوهرشاد.

الحركة من بيروت صبح يوم الخميس ۲۷ شوال، الورود إلى حيفا أول الظهر، ثم الحركة بسيارة أخرى في الساعة الثامنة، والورود إلى قدس فلسطين في الساعة الحادية عشرة، وكنا ليلة الجمعة وليلة السبت بالقدس في فندق فلسطين الجديد.

زرنا في يوم الجمعة بيت المقدس ومسجد الصخرة، وصلينا صلاة الجمعة

ص: ۱۷۲

بالمسجد، وزرنا النبی إبراهیم وسارهٔ، والأنبیاء إسحاق ویعقوب وزوجته، ویوسف الصدیق، وفی الساعهٔ الثامنهٔ من یوم الجمعهٔ عدنا من القدس إلی مصر.

توجهنا إلی مصر ساعتین قبل الغروب من یوم السبت ۲۹ شوال بالقطار درجهٔ أولی، وردنا إلیها فی الساعهٔ الرابعهٔ والنصف من یوم الأحد سلخ شوال، وزرنا مشهد رأس الحسین علیه السلام والسیدهٔ نفیسهٔ، والإمام الشافعی، والإمام لیث، والسیدهٔ زینب (۱).

وخرجنا من مصر لیلهٔ الثلاثاء ۲۳ ذی القعدهٔ سنهٔ ۶۴، ووردنا جدهٔ مع باخرهٔ الشرکهٔ التی تحرکت مع باخرهٔ المصریین فی یوم الجمعهٔ قبل الزوال.

وخرجنا منها إلی المدینهٔ المنورهٔ لیلهٔ السبت ۲۷، ووردنا المدینهٔ صبیحهٔ یوم الأحد ۲۸ ذی القعدهٔ. وذهبنا یوم الإثنین إلی مکتبهٔ شیخ الإسلام السید أحمد عارف حکمت بن السید إبراهیم الحسینی المدنی، وتشرّفنا بلقیا مدیرها الشیخ إبراهیم بن أحمد حمدی المدنی المولود سنهٔ ۱۲۸۸، واستجزنا منه، فأجاب بالإجازهٔ العامهٔ بروایته عن شیخه، والمکتبهٔ فی محل دار السید الشریف الحسن المثنی الواقعهٔ فی طرف قبلهٔ المرقد المنور النبوی.

وتشرفنا- فی یوم الثلاثاء الذی هو أول ذی الحجهٔ عند السعودی ولم یر فیه الهلال بالمدینهٔ للغیم المتراکم فی صبیحهٔ ذلک الیوم- أولًا إلی مسجد قبا، ثم رجعنا إلی المدینهٔ، وذهبنا إلی أُحُد وزرنا قبر حمزهٔ سید الشهداء وقبر عبداللّه وقبور الشهداء، وصلّینا فی المسجد الذی فی قربهم، ثم عدلنا إلی أن وصلنا إلی مسجد القبلتین، ثم ذهبنا إلی مسجد الأحزاب.

وکنا بالمدینهٔ المنورهٔ، وخرجنا منها إلی مکهٔ المعظمهٔ فیما قبل الزوال من یوم الخمیس ثالث ذی‌الحجهٔ وصلّینا بمسجد الشجرهٔ، وخرجنا منه ودخلنا جدهٔ قبل الظهر من یوم الجمعهٔ. رابع ذی الحجهٔ، وبتنا بها لیلهٔ.

۱- إلی هنا کانت الرحلهٔ فارسیهٔ، فترجمناها علی طریقهٔ الشیخ فی التعبیر.

ص: ۱۷۳

وفى يوم السبت قبل الزوال، خرجنا من جدة إلى مكة المعظمة، وردنا إليها فى الساعة التاسعة من يوم السبت فى منزل السيد محمد على صحرة، وصرفنا الغداء المهيأة وغسلنا.

وفى وقت العشاء من ليلة الأحد سادس ذى الحجة، تشرفنا بالمسجد الحرام وعملنا عمرة التمتع فى تلك الليلة إلى الساعة السابعة من الليل، فأخرجنا الإحرام وقصرنا ولبسنا المخيط.

وبعد الفريضة فى عصر يوم الثلاثاء أحرمنا للحج، وفى أول ليلة الأربعاء خرجنا إلى منى، وبتنا بها حتى النهار، فارتحلنا إلى عرفات واقفين بها مع الناس حتى أفاضوا منها إلى المشعر الحرام فى أول ليلة الخميس، وبتنا بالمشعر ووقفنا بين طلوعى الفجر والشمس، ثم عدنا إلى منى لرمى الجمرة بالعقبة، وذبحنا، ولكن لم نحل، وبقينا يوم الخميس- الذى هو عيد الجمهور- محرماً (محرمين) حتى الليل، فذهبنا ليلة الجمعة إلى عرفات ثانياً، وأدركنا الوقوف الاضطرارى بها، ورجعنا إلى المشعر قبل الفجر، ووقفنا بها بين الطلوعين من يوم الجمعة، فأدركنا الوقوف الاختيارى من المشعر والاضطرارى من عرفات بعد ما توقفنا الوقوفين الاختياريين مع الجمهور.

وفى يوم الجمعة رجعنا إلى منى، ورمينا الجمرة، وذبحنا ثانياً وحلقنا، ورمينا الجمرات الثلاث أيضاً بعدما خرجنا من الإحرام.

وفى عصر يوم الجمعة، تشرفنا إلى مكة لطواف الزيارة، ثم السعى بين الصفا والمروة، ثم طواف النساء.

وعدنا إلى منى، وبتنا بها ليلة السبت والأحد، ورمينا الجمرات فى يوميهما، وذبحنا ثالثاً لخروجنا من منى فى ليلة الجمعة.

ورجعنا إلى مكة بعد صلاة الظهر فى مسجد الخيف من يوم الأحد الثالث عشر عند الجمهور، وكنا بمكة إلى يوم السبت الخامس والعشرين على حسابنا

ص: ۱۷۴

والسادس والعشرين [على حساب السعوديين].

فخرجنا يوم السبت قرب الظهر إلى جدة، وبتنا بها الأحد إلى قرب الزوال، فخرجنا من جدة إلى باخرة «شيراله»، و [أجرة] كل واحد ديناراً إلى السويس، وكنا بالباخرة ليلة الإثنين والثلاثاء، وفى صبيحتها وصلنا إلى جبل طور، فأخرجنا مع تمام أسبابنا إلى «قرنطينة» (۱) طور، فاغتسلنا فى حمامها وبخّرت بعض لباسنا، وتغير منه حالى واشتد إسهالى الذى ابتليت به من [أكل] الطبيخ مع لحم الفدية التى كانت، وركبناها (۲) بعد خروجهم من مكة فى يوم السبت الذى هو الغدير على حسابنا، وخفّ الإسهال فى اليوم الثانى من ورودنا القرنطينة بإكثار الشاى المرّ الغليظ.

ولم ير الهلال فى ليلة الخميس مع سلامة الأفق من الغبار وغيره، ومع بذل الجهد من جماعة فى الاستهلال، فصار شهر ذى الحجة على حساب القوم واحداً وثلاثين يوماً.

۱- كلمة تركية، للمصحّ الذى يحجز فيه المسافرون للتأكد من سلامتهم من الأمراض المسرية.

۲- يريد ركوب باخرة «شيراله».

ص: ۱۷۵

أرّخ الأديب البارع العلامة الشيخ محمد السماوی حج بيت اللّه الحرام وزيارة مشاهد المدينة المنورة فی سنة ۱۳۶۴ بقوله:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

يا خير الحاج والزائرين والمعتمرين. أهلًا بك من قادم غانم بالظفر والمغفرة بالحج وزيارات الرياض المطهرة، واعتذاراً إليك من عدم تشرفی بالحضرة الواجبة الزيارة للبرد والضعف ونهی الاستخارة، ولكن أرسلت إليك تاريخ الحج، فهل يقوم مقام زيارتی لك؟ وعسى اللّه أن يوفق مخلصك (محمد السماوی)، إنّه الموفّق:

جدّ بك السعی فنلت المنى بالحج والفوز بما يؤمنُ

وعدت فی مغفرة ظافراً فقرّت الأنفس والأعينُ

فلنحمد اللّه تعالى اسمه حمداً توليه له الألسنُ

ولتذكر الأيام تاريخه (جدّ وحج ظافراً محسنُ)

وللسيد محمد صادق بحر العلوم النجفی:

زهت (الغری) وعمّت الأفراحُ وتباشرت بقدومك الأرواحُ

من بعدما ازدهرت مغانی (مكة) مذشع فيها وجهك الوضَّاحُ

والطير تسجع والبلابل غردت والكل منها باغم صداحُ

الويتَ منك عنانَ عودة ماجدٍ تحيی الدوارس فيك فهی وِضاحُ

ونفوس أرباب النهی حيّتك إذ علمت بأنك فی العلى سبّاحُ

تتلو بمدحك جل آيات الثنا وتسلسل الأخبار وهی صحاحُ

لا غرو إن كنت المقدَّم فيهمُ فلأنت أنت وجلهم أشباحُ

فاسلم ودم ما غرد القمری فی (......) (۱)

۱- شطر التاريخ بياض فی الأصل.

ص: ۱۷۶

رحلة أخرى إلى الحج

الحمد للّهالذى وفقنا لزيارة بيته العتيق وحج البيت للمرة الثانية ۲۵ ذى القعدة سنة ۱۳۷۷. ومعى العلوية مريم بيگم بنت المرحوم السيد أحمد الدماوندى، وقد بذل لنا الزاد والراحلة النواب عبدالكريم خان ابن النواب حامد على خان نواب رامپور المدفون بمقبرة السيد محمد كاظم اليزدى، وكنا فى صحبته مع حليلته النوابة وصاحبه الحاج محمد سعيد كمو صاحب.

فخرجنا من النجف فى يوم السبت الخامس والعشرين أو السادس والعشرين من ذى القعدة سنة سبع وسبعين وثلاثمائة وألف من طريق الحلة إلى الكاظمية، ومعنا فى السيارة صهرنا الشيخ حسين [الطهرانى] مع ابنه جواد.

فوصلنا قبل الظهر بساعتين إلى المنطقة مقابل مسجد براثا، وإذا بالحاج عبدالزهراء فى سيارته الشخصية ينتظر قدومنا؛ لإخبار صهرنا السيد مهدى المدرسى إياه بالتلفون بعد حركتنا عن النجف، فأخذنا معه فى سيارته إلى داره القريبة من المنطقة، فبتنا عنده ثلاث ليال: الأحد والإثنين والثلاثاء.

وزارنا فى ليلة الإثنين النواب مع حليلته، وذكر أنه أخذ بليط الطيارة (۱) من الشركة العراقية من نوع الأربع مقرات (۲) ذهاباً إلى جدة وعوداً إلى بغداد، نركبها يوم الثلاثاء.

فبعد صلاة الفجر من ذلك اليوم أخذنا الحاج عبدالزهراء فى سيارته إلى المطار، فوافينا النواب إلى ركبنا الطيارة، فوصلنا إلى جدة قبل ثلاث ساعات من

۱- بطاقة السفر بالطائرة.

۲- يريد الطائرة ذات أربع محركات.

ص: ۱۷۷

الزوال، ونزلنا هناك مدينة الحجاج، وبعثنا بجوازاتنا إلى أبى زيد وكيل مطوفنا محمد على الغنام، وطلبنا منه الرواح إلى المدينة بما كان عندنا بليط الطيارة إليها، فحوّل البليط إلى الشركة السعودية، وخرجنا إلى مطار المدينة عصراً، وبقينا عدة ساعات حتى ركبنا الطيارة.

ووصلنا المدينة المنورة بعد أربع ساعات من ليلة الأربعاء، وترددنا فى تعيين المكان إلى أن نزلنا دار أسعد أمر اللَّه (۱) بن صالح أمر اللَّه فى الساعة السادسة من الليل، وهى فى جانب قبور البقيع، والفاصل بينهما الشارع العام، وبيتُ أمرِ اللَّه يظهرون التشيع فى المدينة عند الحجاج ويعملون بالتقية، ورأيت عنده خطوط العلماء النازلين عندهم، مثل خط الميرزا المجدد الشيرازى، والحاج ميرزا حبيب اللَّه الرشتى، والحاج السيد حسين الترك [الكوهكمرى] وغيرهم.

وتشرفنا بالمدينة أربعة أيام: الأربعاء والخميس والجمعة ويوم السبت إلى قرب الغروب، فغسلنا للإحرام، وخرجنا إلى مسجد الشجرة، وفى أيام إقامتنا كنا نتشرف بزيارة قبر النبى وقبور أئمة البقيع- صلوات اللَّه عليهم- ووفقنا للصلاة فى المساجد العشرة فى المدينة وخارجها: مسجد قبا، مسجد فضيخ وردّ الشمس، مسجد فتح أحزاب، مسجد ذى القبلتين، مسجد الغمامة، مسجد على، مسجد سلمان....

وزرنا قبر عبداللَّه والد النبى، وحمزة سيد الشهداء عمه وسائر شهداء أحد، ودخلنا باغ فدك (۲) ومشربة أمّ إبراهيم وغير ذلك.

وخرجنا من مسجد الشجرة محرماً فى سيارة مكشفة قبل المغرب، وبتنا فى الطريق تلك الليلة، وتوجهنا ليلة الأحد إلى مكة بعد صلاة الصبح، ولم نصل إليها إلّا قبل الظهر بساعة، فأثرت حرارة الشمس على جسدى من جدة إلى مكة، فمرضت من ليلة الإثنين إلى تمام ثلاثة عشر ليلة، فحملونى ليلة الثلاثاء إلى طواف العمرة والسعى والتقصير وأحللت، وفى ليلة الأربعاء اشتدت الحمى حتى أغمى

۱- ذكر لى أنه ولد سنة ۱۳۰۵، ووالده الشيخ محمد بن الشيخ صالح بن أحمد أمر اللَّه المدنى خادم الروضة [النبوية] المطهرة، وأن عمه الشيخ حمزة بن صالح بن أمر اللَّه، وذكر أن ابنه أحمد بن أسعد سمّى جده الأعلى «منه».

۲- باغ فارسى بمعنى البستان.

ص: ۱۷۸

عليّ أربعة وعشرون ساعة، لا أشعر بأوقات الصلوات الخمس، فاضطرب النواب واشتد حزنه، وأحضر الدكاترة الباكستانيين والعراقيين، وطلب الأدوية من الأجزاخانات (۱)، ولم يجد بعضها حتى أحضر الدكتور الإيرانى الموظف لمعالجة [الحجاج]، فأنقذنى هو من الهلكة، وثلجنى من رأسى إلى بطنى، وكان معه بعض ما لم يوجد فى الأجزاخانات، إلى أن خفت السخونة، وشعرت ببرد الثلج على يدى اليسرى، وبشر الحضار برفع الخطر بعد يأسهم من حياتى، ولما رأى التحسن وتقدم الصحة جوّز الاغتسال بالماء البارد، ففى عصر الأربعاء اغتسلت وأحرمت للحج.

فأثرت حرارة الشمس على جسدى من جدّة إلى مكّة فمرضت... وفى ليلة الأربعاء اشتدت الحمى حتّى أغمى عليّ أربعة وعشرون ساعة، فاضطرب النواب واشتد حزنه... حتّى أحضر الدكتور الإيرانى فأنقذنى هو من الهلكة، وثلجنى من رأسى إلى بطنى

وليلة الخميس بتنا فى عرفات إلى غروب الشمس، وفى أول مغرب ليلة الجمعة نفرنا إلى المشعر الحرام، وصلينا المغرب بها بعد ثلاث ساعات من الليل من كثرة الزحام، بتنا بها إلى طلوع الشمس.

ورحلنا إلى منى، وبعد ساعتين نزلنا فى الخيمة عيّنها لنا الغنام، وكنت جليس الخيمة تمام يوم الجمعة والسبت والأحد إلى قرب الغروب، فرجعنا إلى مكة لأداء طواف الزيارة وطواف النساء. وفى تلك الأيام الثلاثة قام بأداء رمى الجمرات والذبح عنى وعن العلوية الحاج على أكبر السلمانى النجفى ابن المرحوم الحاج يوسف السلمانى، كما أنه كان يطوّف العلوية.

وكان نزولنا بمكة فى دار عبداللّه سالم باشا من الموظفين للدولة السعودية، ولها تلفون خاص يخابر به النواب الأحباب، ويطلعهم على شدة مرضى

۱- يريد بالأجزاخانات الصيدليات التى يباع فيها الأدوية.

ص: ۱۷۹

ويحضرهم مع الدكاترة لعيادتي، إلى أن تحسنت أحوالي وانقطعت سخونتي، فشكروا اللَّه على عافيتي.

وكانت [الـدار] تامـة المرافق، فلنا غرفـة تحتانية وللنواب فوقانية فيها الكهرباء ولولة (۱) الماء، وحمام الـدوش، وفي غرفتنا بانكات (۲) لتبريد الهواء، وبقينا بها ثلاث عشرة ليلة مريضاً، آجرها النواب بألف ريال سعودي تقريباً.

وكان نزولنا في المدينة في بستان أسعد أمر اللَّه في ليلة الأربعاء التي هي في التقاويم الإيرانية آخر ذي القعدة وفي التقويم السعودي غرة ذي الحجـة، وقـد شـهد جمع من الحجاج وغيرهم برؤية الهلال، وغلب الظن بعدم كذبهم وعدم الخطأ في بصرهم من جهة الظن بـأنه كـان ممكن الرؤيـة في تلـك الليلـة بحسب الدرجـة التي هو فيها، في ليلـة الخميس في البسـتان المـذكور بعـد ما صـليت جماعة المغرب ونوافلها ثم العشاء، ومضـى قرب ساعـة من الليل، فأروني- وأنا جالس في وسط الـدار للتعقيب- الهلالَ في محله المرتفع فوق الحائط، ثم نقلوا أنه غرب قرب ساعـة ونصف من الليل، ومن هنا اطمأنت النفس بأن ليلـة الأربعاء كانت أول ذي الحجـة وإن لم تثبت الرؤية شـرعاً، لعدم بلوغ الشـهود إلى حد الشياع والاسـتفاضة، فوافقنا السعوديين وعرّفنا يوم الخميس وعيّدنا يوم الجمعة، فرمى الحاج على أكبر المذكور جمرة العقبة نيابةً عني وعن العلوية، واشترى الهدي لنا وذبحه عنّا، وحلق رأسـي بالموسـى الذي اسـتعاره من بعض الحجاج في ليلة السبت، وكذا رمى الجمرات في يومها ويوم الأحد.

وخرجنا في عصـر هـذا اليوم من منى إلى مكة لطواف الزيارة وطواف النساء، وحملوني ليلة الإثنين لطواف الزيارة وصـلاة الطواف ثم السعي، ثم طواف النساء وصلاة الطواف حتى فرغنا من المناسك.

۱- لوله فارسي معناه أنابيب.

۲- بانكات پنكه‌ها فارسي معناه المراوح التي تستعمل لتبريد الهواء.

ص: ۱۸۰

وبقينا بمكـة يوم السبت الثامن عشـر، وهو يوم الغـدير، وقـد زارنى صبيحته الفاضل الصالح محب أهل البيت ومداحهم الملقب بنوائى مؤلف «گلچين نوائى» نزيل الحائر الشريف عدة سنوات، وبعده دخل علينا مطوفنا محمد على الغنام، وقرأ الدعاء «الحمد للَّهالذى جعلنا من المتمسـكين بولايـة مولانا» الـخ، إشارة إلى أنه من الشـيعة، وذكر أن الراجـح رواحكم فى عصـر هـذا اليوم إلى جدة، وبعد يوم أو يومين يحصل لكم الطيارة العراقية، فقبلنا منه وودعناه.

وخرجنا ليلة الأحد (۱۹) إلى جدة، ونزلنا فندق بين الحرمين، وصـعدونا بالمصعدة إلى الطبقة السابعة المشتملة على جميع المرافق، من الغرف والحمام والمراحيض كلها على الوضع الحديث.

وفى ليلة الإثنين (۲۰) عيّن لنا مكان فى الطيارة ليوم الثلاثاء (۲۱)، فكنّا فى ذلك الفندق ليلتين بينهما يوم واحد، أجرة كل ليلة خمسة وسبعون ريالًا سعودياً.

وخرجنا صبيحة يوم الثلاثاء إلى مطار الشـركة العراقية، فتعطلنا هناك عدة ساعات، حتى جاءت الجوازات من المركز ولم يكن جوازنا بينهـا، فتعطلت مع العلويـة فى ظـل الطيـارة إلى قرب الظهر حـال الخوف والاضـطراب، حتى وجـدوا جوازنـا فى المركز فأتونا بالجواز وركّبونا. وهذا من فضل اللَّه تعالى، لأنه لو لم يوجد الجواز نبقى هناك فى حرّ الشمس ونموت قطعاً.

وبعـد ركوبنا حمـدنا اللَّه تعالى، وتحركت الطيارة ذات أربع مقرات، ووصـلنا مطار بغـداد فى الساعـة الثامنة، ولم يطلع على حالنا أحد إلّااللَّه، ومن فضـله أنه ألقى فى روع السيد مهدى المدرسى أن يحضر المطار فى ذلك الوقت، فرآنا عند النزول من الطيارة وصاح بنا، فلمّا رأيناه شكرنا اللَّه تعالى على هذا الفضل، فخابر هو للحاج عبدالزهراء، فحضر مع سيارته فوراً، وأخذنا إلى داره فنزلنا بها واسترحنا، وهيأ الشاى والحمام فغسلنا وطهّرنا ثوبنا وصلّينا.

وقرب الغروب شغل [الحاج عبدالزهراء] السيارة وتشرفنا للزيارة، ولما

ص: ۱۸۱

فرغنـا من الزيـارهٔ، رجعنـا فى سـيارته إلى المنزل، فتعشـينا ونمنا، وبعـد سـبع ساعات من الليل شـغل السـيارهٔ، فركبنا مع السـيد مهـدى [وتوجّهنا إلى النجف الأشـرف] من طريق الحلهٔ، وصلينا الفجر فى مسجد الكوفهٔ، ثم دخلنا الصحن [العلوى] الشريف من باب الطوسى صبيحهٔ الأربعاء ۲۲ ذى الحجهٔ سنهٔ ۱۳۷۷، وذهب السـيد مهدى بالسـيارهٔ إلى المنزل، وأخبرهـم ورجع إلى باب القبلهٔ عند خروجنا من الحرم الشريف، فركبنا ووصلنا إلى الدار قبل طلوع الشمس. والحمد للَّهعلى هذه النعمهٔ.

وفى يوم السادس والعشرين من ذى الحجهٔ ۱۳۷۷ صارت حادثهٔ رابع عشر تموز.

وفى السابع والعشـرين من ذى الحجـهٔ ۱۳۷۹ خرجنا من النجف لزيارهٔ المشـهد الرضوى. والحمـد للَّهالـذى تمم لنا زيارهٔ الأربعهٔ عشـر [المعصومين] جميعاً صلوات اللَّه عليهم أجمعين.

ص: ۱۸۲

الحج فی گلستان [حدیقة الزهور] السعدی الشیرازی (ت: ۵۸۰– ۶۹۰ ه)

بین یدی البحث

محمد علاءالدین منصور

الحمد للّٰهوکفی وسلام علی عباده الذین اصطفی وسلام علی خاتمهم المصطفی.

وبعد، فأجد مناسباً أن أقدم لبحثی هذا نبذةً مختصرة جدّاً عن الأدیب المؤلف.

کنیته أبوعبداللّه، واسمه «مشرف الدین مصلح‌الدین»، وتخلصه أو لقبه الشعری هو «السعدی»، من اسم ممدوحه وراعیه الأتابک سعد بن زنکی، ومولده ومدفنه بشیراز، وقد ولد من أسرة من أهل العلم والدین عام «۵۸۰ ه» وتوفی «۶۹۰ ه» أی عمّر أکثر من قرن.

وثقافة الشیخ أدبیة إسلامیة وسعها فی دیوانه الفخم الذی یضم ست رسائل نثریة ومثنویاً هو «بوستان»، وکتاباً نثریاً هو «گلستان»، وکلاهما بمعنی الجنة والبستان، وقصائد عربیة وفارسیة، وأشعار وغزلیات فی الموعظة والحکمة والحب الإلهی.

لُقِّبَ بأفصح المتکلمین وملک الکلام. جاب البلاد وخبر العباد وبعد تطوافه وترحاله إلی بلاد المسلمین– وواسطة عقدها مکة المکرمة– والذی استمرّ ثلاثین

ص: ۱۸۴

عاماً من عمره، عاد إلی شیراز شیخاً وقوراً، فتفرغ للتألیف والعبادة حتی وافته المنیة (۱).

تمیز هـذا الأدیب، فوق علمه وروعـة ثقافته الإسـلامیة- بتدفق مشاعره الرؤوفة التی شـملت الإنسان والعالم جمیعاً بلا تفریق من تراحله الطویل ومعارکة الحیاة ومعاشـرة الأحیاء، وما جبل علیه من ثاقب النظر وغائر الفکر، فتحدث فی مهم هموم الآدمی، فی ضـعفه ومشیبه وعشـقه وشـیبوبته وفقره وإعوازه ومرضه وموته، فوجـد النـاس فی کل موطن سواء، تطحنهم صـروف الزمان وتریبهم نوازل الحـدثان، فینقلبون بین غنی وفقیر ومکنـة وضـعف، ویتهـددون بضـربات الحیـاة، فحسّ أن یُحسِنَ النـاس أخلاـقهم کمـا دعا القرآن الکریم إلیه فیصـلح الراعی للرعیة ویعدل فیهم بالنصـفة ویتواضع الجلیل للضـئیل، ویرضـی کل امریء بما أوتی ویقنع، ودعّم رأیه بحدیث شریف مشهور وقال:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی‌غمی نه‌شاید که نامت نهند آدمی (۲)

۱- للوقوف المفصل علی ترجمة هذا الشاعر الأدیب، یراجع کتاب «سعدی الشیرازی» و «سعدی شاعر الإنسانیة» للدکتور محمد موسی هنداوی، وکتاب- «جنة الورد» للدکتور أمین عبدالمجید بدوی ولراقم هذه السطور مقدمة کتاب «مواعظ سعدی».

۲- کلیات الشیخ سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، شرکت تضامنی علمی طهران ۱۳۲۰ ه: ۹.

ص: ۱۸۵

والمعنى:

بنو آدم أعضاء كل منهم للآخر وهم فى الخلقة من جوهر واحد

فإذا ريب الزمان صدع عضواً ما قرّ لغيره من الأعضاء قرار

فإن أنت لم تغتم بمحنة الآخرين ما استحقيت أن تُسمى بالآدمى

أما كتابه الگلستان موضع البحث، فجماعٌ للحكمة والتربية والموعظة المثيرة فى الحكايات المبثوثة فى الحكايات التمثيلية اللطيفة والنوادر المليحة، فى كساء بديع من الشعر والنثر وأسلوب يسمى بالأسلوب الموزون الذى يجعل بالتصوير والبديع خاصة السجع. ويقوم على الكلمات القصار التى تفيض بالحكمة وتزخر بالمعانى الجميلة (۱)، من مثل قوله فى الفرق بين العالم والجاهل فى الباب الثامن فى آداب الصحبة: «مشک آن است كه خود ببويد، نه آن‌كه عطار بگويد. دانا چو طبله عطار است خاموش و هنرنماى، و نادان چو طبل غازى بلندآواز و ميان تهى» (۲) ومعناه: «المسك هو ما يفوح وليس ما ينبىء عنه العطار، والعالم كدكة العطار صامت وذائع فضله والجاهل كطبل الراقص على الحبل عالى الصوت وخاوى البطن».

ويقول كذلك: «تلميذ بى ارادت عاشق بى‌زر، ورونده بى‌معرفت مرغ بى‌بال و پر و عالم بى‌عمل درخت بى‌بر، وزاهد بى علم خانه بى‌در» (۳) ومعناه:

۱- كليات شيخ سعدى: ۱۳۳.

۲- المصدر نفسه: ۱۳۷. والجدير بالملاحظة أن كلمة «غازى» بالنص الفارسى تعنى الراقص على الحبل الذى‌تقرع له الطبول فى لعبة، وقد رحلت الكلمة فى العامة المصرية فى صورتها المؤنثة أى «غازية» بمعنى الراقصة، وبهذا لا تنتسب الكلمة كما شاع خطأ إلى «الغزو» والجهاد فى سبيل اللَّه.

۳- المصدر نفسه.

ص: ۱۸۶

«التلميذ بدون إرادة عاشق بلا مال، والسائر بلا معرفة طائر بلا جناح، والعالم بدون عمل شجر بلا ثمر، والزاهد بلا علم دار بلا باب».

وقوله: «مراد از نزول قرآن تحصيل سيرت خوب نه ترتيل سورت مكتوب» أى: «المراد من نزول القرآن تحصيل السيرة الطيبة، لا ترتيل السورة المكتوبة».

الحج فى گلستان السعدى

اشارة

قليلة هى الإشارات الخاصة بالحج فى المنشآت الأدبية عامة شأن كتابنا گلستان السعدى، وهذا أمر منطقى؛ لأن هذه الكتب لم تحرر لقص رحلات ووصف أسفار بل هى مؤلفات أدبية تنصب أساساً على تعليم النشىء البلاغة والتعبير والإنشاء الأدبى والحكمة، وتنشد أيضاً الإمتاع والمؤانسة، ومع هذا فإشارات الحج فى كتاب السعدى تعطى صورة مجملة ووصفاً عاماً للحج لا يختلفان كثيراً عما ورد فى كتب الرحلات التى ذكرت الحج بالتفصيل والديار المقدسة كرحلة ابن جبير الأندلسى، وابن بطوطة المغربى، وناصر خسرو العلوى الإيرانى وغيرها من كتب الأسفار والرحلات التى أُلفت فى العصور الوسطى، لكن يبقى للسعدى الفضل والريادة عن أولئك الرحالة حتى عن ابن جبير الأديب المنشىء، وهو أنه وظف مفاهيم خاصة بالحج توظيفاً أدبياً وفنياً، ليُكسب صوره البلاغية وتعبيراته الإنشائية جزالة وجمالًا.

ويمكن بوجه عام أن نضع الإشارات الواردة فى كتاب السعدى إلى الحج تحت هذه العناوين:

۱- الطريق إلى مكة المكرمة والكعبة المشرفة:

كان السعدى- على الرغم من فضله وعلمه- زاهداً يمثل السواد الأعظم من المسلمين ويعيش حياتهم ويحس آلامهم، فكان يسعى سائراً على قدميه من موطنه إلى مكة والمدينة يعدم الراحلة ويتمدد بالتقوى.

فكانت قدماه تتورمان ولا يقوى على السير، ويسقمه السهر وعدم النوم،

ص: ۱۸۷

ولا یکاد یبلغ أول بطحاء مکة حتی تخور قواه ویطلب من حادی قافلة الحجاج أن یخلی سبیله حتی یخلد للراحة من مخاطر الانفراد ومهاجمة قطاع الطریق له بقوله: «ای برادر حرم در پیش است و حرامی در پس، اگر رفتی بردی و گر خفتی مردی».

أی «یا أخی إن الحرم أمامک والحرامی أو اللص من خلفک فإن سرت فزت وإن خرت مُت» (۱).

السائر بلا معرفة، طائر بلا جناح؛

والعالم بدون عمل، شجر بلا ثمر.

وکان یلحق بقوافل الحج المساکین والمعوزین فینکر راکبوا النوق علیهم جرأتهم، لضعف مؤنتهم ولیس لدیهم ما یحملهم، لکن الشوق إلی الکعبة وزیارة الرسول یأخذ بألبابهم فلا یأبهون بالمخاطر ویوکلون أنفسهم إلی ولیهم القادر، ومنهم- کما یحکی السعدی- أحد المشاة خرج من الکوفة حاسر الرأس حافی القدمین لیرافق قافلة الحجاز لکن السعادة والحبور یفیضان من روحه، فأنکر راکب ناقة علیه جرأته وقال له: «ای درویش کجا می‌روی؟ برگرد که بهسختی بمیری»؛ أی: «إلی أین تمضی أیها الفقیر ارجع حتی لا تموت بائساً»، فلم یسمع له، ومضی المشاة والرکب فی الصحراء حتی بلغت القافلة إلی مکان یدعی «نخلة محمود» فحلّ بالراکب الغنی المنون، فأتاه الفقیر، وهو مسجّی علی فراشه وقال له:

«ما بهسختی بنمردیم و تو بر بختی بمردی»؛ أی: «لم نمت من البؤس والفاقة، وأنت مِت مع مالک من الحظ والإفاقة» (۲).

۱- کلیات شیخ سعدی: ۴۵.

۲- المصدر نفسه: ۴۷.

ص: ۱۸۸

وكان السعدى يرى أن الإيمان الحقيقى ما وقر بالقلب وأورث صاحبه الخوف من اللّه والرجاء فيه وإشعاره بالآلام البعد عنه والشوق إلى لقياه، وليس مدار الإيمان على العبادة الشكلية الخالية من الروح والشعور العميق بعظمة الخالق ومحبته، وشتان عنده بين العارفين باللّه أو الزهاد- وهم الضرب الأول- والعباد من الضرب الثانى.

وفى أحد أسفاره إلى الحجاز رافقته طائفة من هؤلاء العارفين، أخذوا فى سيرهم مع قافلة الحج ينشدون الشعر ويترنمون بترجيعاتهم، فأنكر عابد حالهم حتى وصلت القافلة إلى «خيل بنى هلال»، فجزع طفل أسود من حى هؤلاء العربان، وأخذ فى الشدو والإنشاد بصوت عذب رخيم حتى سقطت من جمال صدحه الطيور من فضائها، على حد قول السعدى الذى رأى ناقة العابد نفسه قد استخفها الطرب بدورها، فأخذت تتراقص وألقت بالعابد من عليها، فقال السعدى له: «أيها الشيخ أثّر الشدو فى الحيوان ولم يؤثر فيك» ثم تمثل له بشعر من نظمه، وسائر الأشعار الواردة للتمثيل بالگلستان من إنشاد السعدى، قائلًا:

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری تو خود چه آدمی كز عشق بی‌خبری

اشتر به شعر عرب در حالتست و طرب گر ذوق نيست تو را كژ طبع جانوری (۱)

ومعناه: أتدرى ماذا قال لى بلبل السحر؟ كيف تكون انساناً إذا جهلت العشق؟

إن الإبل حين تسمع الشعر العربى تنشى وتطرب، فإذا عدمت التذوق فأنت حيوان معوج الطبع.

۱- كليات الشيخ سعدى: ۵۱- ۵۲.

ص: ۱۸۹

وکما کانت الحال فی العصور الوسطی، کان وفد الرحمن الماضی إلی بیته یلقی کرم الکرام ولؤم اللئام، وقد جری للسعدی فی أحد أسفاره قاصداً مکة الحج ما یجری من قطع الطریق علیه ونهب ما معه من مال قلیل أو کثیر من بین ما نهب من أموال الحجاج، أو عطاء کرام الناس لفقراء الحجاج صدقة وتقرباً.

یذکر السعدی أن فقیراً زاهداً رافقهم فی قافلة الحجاز، فوهبه أحد أمراء العرب مائة دینار صدقة له أو لمن یراه مستحقاً للصدقة، فقطع لصوص «بنی‌خفاجة» علیهم الطریق، ونهبوا کل ما معهم من مال ومواش، وکان أکثر المنهوبین فجیعةً التجار، لکثرة مالهم وفساد مالهم، وهاج الجمیع وماج خلا ذلک الدرویش الصالح الذی لم یحرک ساکناً ولم یبد اکتراثاً، فقال له السعدی: «ألم یسرق اللصوص متاعک ومالک؟ فأجاب: بلی سرقوهما لکننی لم آلفهما حتی أتألم لفراقهما (۱)».

کل هذا لیؤکد السعدی أن الحاج هو من هاجر إلی اللّه ورسوله لا إلی تجارة یخشی کسادها أو زیادة مال اقترفه، وأن ما یجعل الحج مبروراً أن یکون الحاج تائقاً له بقلبه، متأهباً بجنانه، لا بماله وراحلته وبضاعته.

۲- فی الحج

وفی الحج وأداء المناسک تلتهب المشاعر وتنهمر العبرات، وترتفع الأکف طلباً لرحمة الرحمن وعفوه، وتحاط الکعبة بالطائفین والعاکفین والرکع السجود، وتنطلق الألسنة وتنطق بما تضمره القلوب.

وقد صور السعدی مشهدین من مشاهد هؤلاء الضارعین المبتهلین فقال فی أولهما: «درویش را دیدم سر بر آستان کعبه همی مالید و می گفت: یا غفور یا رحیم تو دانی که از ظلوم و جهول چه آید:

۱- المصدر نفسه: ۹۷- ۹۸.

ص: ۱۹۰

بر در کعبه سائلی دیدم که همی گفت و می گرستی خوش

می‌نگویم که طاعتم بپذیر قلم عفو بر گناهم کش (۱)

أی: «رأیت فقیراً کان یحک هامته بعتبة الکعبة ویناجی ربه: یا غفور یا رحیم أنت أدری بما یحدث من الظلوم والجهول:

رأیت سائلًا علی باب الکعبة یناجی ویبکی بحرقة قائلًا

لا أطلب منک أن تقبل طاعتی بل أن تعفو عن ذنوبی

وکان خاصة الحجیج یجدون فی الحج فرصة لتجدید عهدهم مع الرحمن، معترفین بتقصیرهم، وأنهم ما عبدوا اللّه حق عبادته وما قدروه حق قدره، ویطلبون توبته ومغفرته، رحمةً منه لا بسبب طاعة منهم، فیروی أن عبدالقادر الجیلانی العارف المشهور رؤی فی حرم الکعبة وقد سجد علی الحصباء وهو یناجی ربه قائلًا: «ای خداوند ببخشای وگرنه هرآینه مستوجب عقوبتم، در روز قیامتم نابینا برانگیز تا در روی نیکان شرمسار نشوم» (۲).

ومعنی دعائه: «رب اغفر لی وإلا فأنا مستوجب- ولا ریب- العقوبة، احشرنی یوم القیامة أعمی حتی لا أشعر بالخزی حین أنظر فی وجوه الأبرار».

ولا یفوت السعدی أن یذکر ما یحدث بین العامة من بعض الحجاج، من الخروج عن فرائض المناسک ومن أعمال الفسوق والجدال بسبب نزاع علی عرض زائل، إحقاقاً منه للحق وإظهاراً للباطل فی نقله کل ما کان وفی الحج من الملتزمین والمتنازعین، فیحکی أن نزاعاً جری بین المشاة- أو غیر الراکبین- وظهر به فسقهم وجدالهم فی الحج، وکان هو نفسه واحداً منهم وشاهداً علی ما حدث، فالأولی أن ندعه یحکی بلسانه بقیة الواقعة، قال: «کجاوه‌نشینی را شنیدم که با عدیل خود

۱- المصدر نفسه: ۴۰.

۲- کلیات شیخ سعدی: ۴۱.

ص: ۱۹۱

می گفت: یـا للعجب پیـاده عاج جو عرصه شـطرنج به‌سـر می‌برد فرزنی می‌شود، یعنی به از آن می گردد که بود و پیادگان حاج بادیه به‌سر بردند و بتر شدند:

از من بگوی حاجی مردم گزای را که پوستین خلق بآزار می‌درد

حاجی تو نیستی شترست از برای آن‌که بیچاره خاره می‌خورد و بار می‌برد (۱)

یقول: «فسمعت راکباً لهودج یقول لرفیقه: یا للعجب أن بیدق العاج (۲)، أو الماشی وجمعه المشاة- المصنوع من العاج إذا طوی رقعة الشـطرنج یرتقی إلی الوزیر، أی یصـیر أفضـل ممـا کـان، أمـا المشاة أو غیر الراکبین من الحجاج فقـد طووا البوادی وصاروا أسوأ مما کانوا علیه:

أبلغ عنی الحاج الذی یؤذی الناس ویمزق جلدهم بأذاه مقالة هی:

أنت لست حاجاً، بل أقل من الناقة، لأن هذه العاجزة تأکل الشوک وتتحمل الأثقال».

۳- العودة من الحج:

کان الناس علی عهـد السـعدی یحتفون برجوع الحجیج احتفاء عظیماً ویجلّلون مناسـبته، فکانوا یخرجون لاسـتقبالهم مهللین ومکبرین مستبشـرین محبورین حتی منزلین من منازل الطریق الذی یسلکه الحجاج العائدون، وهذا الأمر بیّن فی حکایةٍ للسعدی مع أحد معارفه الذی استعمله والی بلاده بتوصیة من السعدی،

۱- المصدر نفسه: ۱۱۵.

۲- بیـدق الشـطرنج تعریب پیاده الفارسـیة، أی الماشـی أو غیر الفارس فی لعبة الشـطرنج التی نقلها العرب عن‌الفرس، ویعقد السـعدی مقارنة لطیفة بین مشاة هذه اللعبة المصنوعین من العاج، والذین یرتقی حالهم إلی وزراء، بعد طی رقعة الشطرنج، ومشاة الحاج العقلاء الذین تتنکس حالهم بعد أن طووا الأسفار البعیدة وعانوا الأمرّین لکی یبلغوا الحرم وعفو الکریم.

ص: ۱۹۲

فقد خرج هذا الصديق لاستقبال السعدى فى أوبته من الحج وزيارة مكة المكرمة، شعوراً بالامتنان إليه وقابله على بعد منزلين خارج بلده.

ورأى السعدى تبدل حال صديقه بعض الشيء عما كان عليه قبل أن يسافر إلى الحج، فسأله عن سبب ذلك التغير فأجابه بسبب سعى بعض الوشاة به إلى الحاكم، لكنه عند قرب بلوغ العائدين من الحج إلى بلادهم وذيوع بشرى مقدمهم سالمين غانمين العفو والرحمة ابتهج الحاكم وسعد، فعفا عمن غضب عليهم وأخرج من سجنه المسجونين، وقد أصاب هذا الصديق بركة من بركات بشارة عودة الحجاج، فأطلقه الحاكم ورفع عنه عقوباته، وأطلق سراحه من حبسه، وخلع عليه، وأعاده إلى سابق منزلته ومكانته، وسيره على رأس فرسان المستقبلين للحجيج.

هكذا كان الحكام والناس يستقبلون القادمين من الديار المقدسة بابتهاج وسعادة، وهم يتمنون أن يكتب لهم اللّه الحج فى أعوامهم القادمة (۱).

وقد استغل بعض المحتالين سانحة حسن استقبال الناس للعائدين من الحج، فكانوا يزعمون أنهم أقبلوا فى العير الآتية من الديار المقدسة، بعد أن أدوا مناسك الحج فيقبل الخاصة والعامة عليهم، ويحسنون الظن بهم ويحتفلون بهم.

ومنهم ذلك الذى قصّ السعدى حكايته وقد خدع الناس والحاكم بقوله: إنه علوى شريف قدم حاجاً، فلقى الحظوة عند الحاكم، وأجزل له العطاء وأدناه منه، ثم تبين خداعه وشهد الثقاة على أنهم رأوه فى عيد الأضحى فى ذلك العام فى البصرة لا فى مكة أو المدينة، فلما حز به الأمر واندست عليه السبل، اعترف بالحقيقة فعفا عنه الحاكم وأخلى سبيله (۲).

۱- كليات شيخ سعدى: ۲۴- ۲۵.

۲- المصدر نفسه: ۳۴- ۳۵.

ص: ۱۹۳

۴- التوظيف البلاغى لمفاهيم الحج

اشارة

أفاد السعدى من مفاهيم الحج ومدلولات ألفاظه، فوظفها توظيفاً بلاغياً، لإضفاء التأثير والقوة على صوره التشبيهية والكنائية، حداه فى ذلك صناعته الأدبية، والصنعة تغلب على الصانع، ومن باب الأمثلة لا الحصر، نسوق بعض تشبيهاته هاتيك للاستدلال يقول:

... در عهد جوانى با جوانى اتفاق مخالطت بود و صدق مودت، تا به جايى كه قبله چشمم جمال او بودى (۱)؛

أي: اتفق لي فى عهد الشباب مخالطة شاب، وبلغ فى صدقى فى مودته مبلغ أن كان جماله قبلة عينى.

- المجاورة:

يقول متابعاً قصة مودته لذاك الشاب الذى اختطفه الموت:

روزها بر سر خاكش مجاورت كردم وز جمله بر فراق او گفتم (۲).

أي: جاورت تربته أياماً، وودعت الجميع بسبب فراقه.

- الحرم والحمى:

يقص السعدى طرفاً من حكاية مجنون ليلى، ويذكر أن حاكم العصر لما سمع بأوصاف ليلى ومبلغ حسنها من شعر المجنون، أرسل يطلبها ليشهد جمالها، فهاله أنها لم تكن بهذه المحاسن التى كان يراها المجنون فيها- كما يذكر السعدى-:

۱- المصدر نفسه: ۹۸.

۲- المصدر نفسه: ۹۹.

ص: ۱۹۴

«آن که کمترین خدام حرم او به‌جمال ازو در پیش بودند و به زینت بیش»

أی: بحکم أنه أدنی خدام حرمه کانت تتفوق علیها فی الجمال وتزید عنها زینة، فأدرك المجنون ما کان یجول بخاطر الحاکم بفراسته فقال: «از دریچه چشم مجنون باید در جمال لیلی نظر کردن تا سر مشاهده او بر تو تجلی کند:

ما مرّ من ذکر الحمی بمسمعی لو سمعت وُرق الحمی صاحت معی

یا معشر الخلان قولوا للمعا فی لست تدری ما بقلب الموجع

ومعنی عبارته الفارسیة «لابد من النظر فی جمال لیلی من نافذة عین المجنون حتی یتجلی علیك سر المشاهدة...».

– الکعبة:

وقد کثرت الإشارة إلیها، ووظف السعدی مدلولاتها بلاغیاً، ومن ذلك هذا التشبیه البیانی الوارد فی قصة فحواها أن حاکم عصره أساء الظن برفقة له کانوا یعملون عنده، فدخل علیه السعدی وأظهر الحقیقة، فاعتذر الحاکم عن سوء ظنه راضیاً، وهو ینشد:

چو کعبه قبله حاجت شد از دیار بعید روند خلق به دیدارش از بسی فرسنگ

تو را تحمل امثال ما باید کرد که هیچ کس نزند بر درخت بی‌بر سنگ

أی: «بما أن الکعبة قد صارت قبلة الحاجة، فإن الناس یطوفون کثیراً من الفراسخ لزیارتها من دیارهم البعیدة، فعلیك أن تتحمل أمثالنا؛ لأنه لیس من أحد یقذف بالحجر الشجرَ الخلو من الثمر».

ویشبه السعدی السلوك الصوفی وما هو إلا سلوك إسلامی مؤلف من محطات أو بتعبیر الصوفیة مقامات وأحوال تبدأ بالتوبة فالشکر، فالصبر، فالمراقبة، فالخوف، والرجاء، والرضا، وینتهی بالتوحید، ویتخلی فیه السالك عن صفاته المذمومة، ویتحلی بشیم فاضلة، مع کل منزل من منازل الطریق.

ص: ۱۹۵

ویشبه السعدی هذا الطریق بطریق الکعبة والحج حین یفرض، فینوی الحج ویخرج من بیته، یبدأ بالتوبة، ویتابع العبادة والشکر والصبر علی مخاطر السفر، ویراقب اللَّه ویخافه ویرجو رحمته، ویرضی بما یقدره له، لینتهی إلی توحید ربه وهو یؤدی مناسک الحج.

ویوصی السعدی نفسه بسلوک هذا الطریق الراقی الخلقی لبلوغ کعبة الرضا حین یقول، یدعو ربه ویناجی نفسه:

ای بارخدای عالم آرای بر بنده پیر خود ببخشای

سعدی ره کعبه رضا گیر ای مرد خدا در خدا گیر

أی: اعف عن عبدک الهرم یا ربی، أنت الذی فطرت العالم وزینته؛

وأسلک السعدی طریق کعبة الرضا، وتمسک باللَّه یا عبداللَّه.

– کسوة الکعبة

ومن التشبیهات التمثیلیة هذا التشبیه اللطیف الذی یعقده للدلالة علی أثر الصحبة وتأثیر المجاورة، فکسوة الکعبة اکتسبت قدسیتها من اقترانها بالکعبة، لا بسبب صنعها من القز والحریر، کذلک لکی یکتسب المرء عزة وقیمة لابد أن یقترن بصحبة عزیز مبجل، یقول السعدی فی ذلک:

«اعرابی را دیدم که پسر را همی گفت: یا بنی إنک مسؤول یوم القیامة ماذا اکتسبت ولا- یقال: بمن انتسبت؛ یعنی تو را خواهند بپرسید که عملت چیست، نگویند پدرت کیست»:

جامه کعبه را که می‌بوسند او نه از کرم پیله نامی شد

با عزیزی نشست روزی چند لاجرم همچون او گرامی شد

ومعنی الحکایة: رأیت أعرابیاً یقول لابنه– وهو یعظه–: یا بنی! إنک مسؤول

ص: ۱۹۶

يوم القيامة، ماذا اكتسبت، ولا يقال: لمن انتسبت، أى سوف تسأل عن عملك، ولن تسأل عن نسبك:

كسوة الكعبة التى لم تلثم لم يذع ذكرها لأنها من حرير القز

ومخالطة العزيز أياماً عدة لاجرم أنها تكسب المخالط عزة

ومن الكنايات التى استنبطها السعدى من مفاهيم الحج:

- ستار الكعبة:

يقول يكنى عن الخداع والختال:

پارسا بين كه خرقه در بر كرد جامه كعبه را جُلِ خر كرد

أى: انظر هذا الزاهد الذى ارتدى أسماله البالية وقد جعل ستار الكعبة بردعةً لحماره.

- طريق الكعبة:

ويقول مُكنياً للمراءاة أو للجهل والهوى بالاتجاه إلى غير الكعبة:

ترسم نرسى به كعبه اى اعرابى: كين ره كه تو مى‌روى به تركستانست؛

أى: أخشى ألا تبلغ الكعبة أيها الأعرابى؛ لأن الطريق التى تسلكك تتجه إلى بلاد الترك.

- استدبار القبلة أو استقبالها:

ويحكى السعدى وهو يكنى للخداع والمراءاة والنفاق باستدبار القبلة واستقبال الناس: «عابدى را پادشاهى طلب كرد انديشيد كه دارويى بخورم تا ضعيف شوم مگر اعتقادى كه دارد در حق من زيادت كند آورده‌اند كه داروى قاتل بخورد و بمرد»:

ص: ۱۹۷

آن که چون پسته دیدمش همه مغز پوست بر پوست بود همچو پیاز

پارسایان روی در خلق پشت بر قبله می‌کنند نماز

والمعنی: «طلب ملک عابداً ففکر: أتناول دواء حتی یهزل جسمی فربما یزید اعتقادالملک فیّ، رُوی أنه تناول دواءاً قاتلًا فمات: من کنت أظنه أنه لُبّ کله کالفستق ظهر أنه کالبصلة قشرة تعلوها قشرة، والزهاد الذین یستقبلون الناس یستدبرون القبلة فی صلاتهم.

۵- مقام الحجاز

مما نقله العرب عن الفرس، خاصة بعد الإسلام، من الفنون فن الموسیقی، وتقوم الموسیقی الفارسیة علی اثنیعشر مقاماً لا یزال بعض أسمائها فضلًا عن نغماتها رائجاً حتی الیوم مثل «دوگاه»، أو المقام الثانی، «سه گاه»، أو المقام الثالث، و «چهارگاه»، أو المقام الرابع، ومقام ال «راست» أی المستقیم، وال «نهضت» أی المختفی و «نهاوند».

وسمیت مقامات ثلاثة بأسماء مناطق ثلاث لأهمیتها وهی: خراسان والعراق والحجاز، وبدیهی أن قیمة بلاد الحجاز مستمدة من علو مقام الکعبة ومنزلتها فی القلوب، لأنها مهوی أفئدة الناس و محط أنظارهم ومقصدهم الأسمی.

هذه المقامات الثلاثة إذا شدی بها المطرب استمع له الناس، لاسیما إذا کان عندهم مقبول الصورة جمیل الخلقة؛ لأنه یجمع بین حلاوة شدوه لها وجمال طلعته، أو کما ینشد السعدی:

آواز خوش از کام و دهان و لب شیرین گر نغمه کندور نکند دل بفریبد

ص: ۱۹۸

ور برده عراق و خراسان و حجازست از حنجره مطرب مکروه نزیبد (۱)

أی: الصوت الرخیم من الحلق والثغر والشفاه الجمیلة إذا انطلق أو لم ینطلق بنغم سبی الفؤاد، ولو کان من مقام العراق وخراسان والحجاز، وتنغمت به حنجرة مطرب دمیم ماکان جمیلًا.

بید أن سعدی یخص مقام الحجاز من بین المقامات بالرقة والرخامة واللین حتی أنه من فرط رقته وسبق جماله لا یستطیع أن یغالب قرع طبول الراقصین من ضجیجها، ولا- یعلو فوق جلبتها کأنه العالم الرفیع العلم الوقور الرابط الجأش الذی یغلبه الجاهل الصاخب ذو الجبلة، فیقول السعدی فی ذلک:

خردمندی را که در زمره اجلاف سخن ببندد شگفت مدار که آواز بربط با غلبه دهل برنیاید، بوی عبیر از گند سیر فرو ماند:

بلند آواز نادان گردن افراخت که دانا را به بی‌شرمی بینداخت

نمی‌داند که آهنگ حجازی فروماند زبانک طبل غازی (۲)

ومعنی قوله: لا- تعجب للعاقل إذا التزم الصمت فی زمرة الأجلاف، لأن عزف العود لا یقوی علی قرع الطبل، وفوح العبیر یعجز أمام رائحة الثوم الکریهة:

رفع الجاهل عقیرته بصیاحه حتی أوهی العالم بسبب عدم حیائه

وهو لا یدری أن المقام الحجازی لا یغالب قرع طبل الراقصین

۱- المصدر نفسه: ۴۹.

۲- المصدر نفسه: ۱۳۳.

ص: ۱۹۹

أدب الحج فى المشرق العربى

مدخل و تمهيد

د. يوسف حسن العارف

الحج رحلة مباركة، رحلة إيمانية، يهجر فيها الحاج أهله وأرضه ليتصل اتصالًا مباشراً بالمشاعر المقدسة، ابتداءاً من الكعبة وما حولها من مشاعر، وانتهاءاً بعرفات ومزدلفة ومنى ثم المدينة المنورة.

ولقد كان ممن يحظى بشرف هذه الرحلة كثير من رجال الفكر والعلم والأدب الذين انصهرت قلوبهم بحب اللّه ورسوله، وسعوا طوال أيامهم لكى يحرزوا هذه المكرمة الربانية، ويحظو بهذا الشرف العظيم فيحجون البيت الحرام، ويشاهدوا عظمة الحق ونور النبوة التى سطعت فى هذه البقعة المباركة، وانتشرت إلى كل أصقاع الدنيا، فتحقق لهم ذلك وسجلوا ماشاهدوه وما وجدوه من صعوبات ومهالك ورووا أحداثاً ألمت بهم بعضها يسر وبعضها يدمىالخاطر.

ولقد سجلوا كل ذلك بعبارات منمقة كلها تدل على أدب وثقافة وعلم وقدرة على الصياغة اللغوية والأسلوبية، مستخدمين فى ذلك كل الدقة والأمانة العلمية، فأصبح لدينا سجل متكامل لأحوال الأمة الإسلامية التى كانت تصل وفودها إلى الحج فى كل عام.

ص: ۲۰۰

ومن هنـا نشأ فرع للأدب أسـماه مؤرخو الأدب «أدب الرحلات فى مجال الحـج» وهو ما يتعلق خصوصاً بفعاليات الحـج والحجاج، وما يؤطر هـذه العبادة من معالم سياسـية أو اقتصاديـة أو اجتماعيـة وغيرها مما يتفاعل معه الأديب الحاج ويسـطره فيما بعد كتاباً يخلد هذه الرحلة ويوثق ما فيها بأسلوب أدبى رائع ورصين.

ونحاول هنا تسليط الضوء على بعض الرحلات الحجّية، وما احتوته من عرض ومضمون وأسلوب.

المحور الأول

رحلات الحج من المشرق العربى/ رصد وتوثيق/ تحليل وتعريف

أولًا: التعريف بالمشرق العربى (جغرافياً- تاريخياً- سياسياً):

ينظر كثير من المؤرخين إلى هذه المنطقة على أنها جزء من الشـرق الأوسط الذى تمتد حدوده الجغرافية ما بين المحيط الأطلسـى غرباً والخليج الفارسى شرقاً، وما بين البحر المتوسط شمالًا والصحراء الكبرى والمحيط الهندى جنوباً.

ويتعمق هـذا المفهوم عنـدما يجمع المؤرخون على أن دول هـذه المنطقة يوحدها اللسان العربى والدين الإسـلامى، وبذلك يقسـمون المنطقـة إلى جزئين: شـرقى وغربى. وينتظم الجزء الشـرقى دول الخليـج الفارسـى والجزيرة العربية، ودول الهلال الخصـيب من العراق وحتى سوريا ولبنان وفلسطين، كما يضم فى الجهة الغربية البلاد المصرية وما جاورها جنوباً كالسودان مثلًا.

ومن خلال هـذه الحـدود تتبين الميزة الجغرافيـة التى تؤطر هـذا الموقع من حيث التقاء القارات الثلاث عنـده (آسـيا، آفريقيا، أوروبا)، ومن حيث الربط بين العالم الغربى والعالم الآسـيوى، كـذلك حصانته الطبيعيـة، حيث تحيط به العديـد من البحار والجبال، الأمر الذى يحقق لهذه المنطقة وحدةً إقليمية متميزة.

ص: ۲۰۱

وآخر ميزة لهـذه المنطقـة العربيـة أنها أصـبحت ميـداناً للتنافس الدولى والصـراع العالمى، لاسـتثماره والاسـتفادة من معطياته، وبالتالى استعماره أو استخرابه كما هو المصطلح الحديث.

وكما قلنا آنفاً، إن جغرافيـة هـذا الإقليم/ المنطقـة تجعلنا فى صـلب العالم العربى والإسـلامى، فلا بد- إذاً- من التعريف بالدول العربية التى تدخل ضمن هذا الحيز الجغرافى وهى:

دول الجزيرة العربية (السعودية واليمن).

دول الخليج الفارسى (من عمان إلى الكويت).

دول الهلال الخصيب (العراق- بلاد الشام).

دول الشمال والجنوب الأفريقى من جهة الغرب (وادى النيل/ مصر والسودان).

أما تاريخياً وسياسـياً، فإن الأدبيات التاريخية السياسـية التى تناقش هذا الموضوع تعطيه آفاقاً مترامية الأبعاد وتجعله فى صلب الأحداث التاريخية والطروحات السياسـية، وخاصة فى العصر الحديث أى منذ أن وحدت أقطاره دولة الخلافة العثمانية، والتى دام توحيدها لهذه المنطقة حوالى ثلاثة قرون وأكثر قليلًا منذ أوائل القرن السادس عشر الميلادى.

ولم يسـتثمر المجتمع العربى ولا الحكومات العربية هذه الوحدة التى فوجئت بالمد الاسـتعمارى على بلادها، ابتداءً من الحرب العالمية الأولى- ۱۹۱۴- ۱۹۱۸ م والتى مكنت القوى الأوروبيـة أن تحقق أطماعها فى السـيطرة على مقـدرات هذه المنطقة، وتقسم دولها إلى أجزاء متفرقة وتورث بينها الأحقاد والضغائن.

و من مجمل هـذه التأرخـة السياسـية والجغرافيـة لهـذه المنطقـة- موضوع الدراسة- يتبين أنها تضم أقدس بقاع الأرض التى تهفو إليها قلوب المسلمين وتحج إليها

ص: ۲۰۲

أفئـدتهم، ويحثون الخطى استعداداً للقيام بفريضـة الإسـلام وشـعيرته الخالدة «حج البيت لمن اسـتطاع إليه سبيلًا»، ومن هؤلاء الحجاج المفكرون والعلماء والأدباء الذين زاروا الأراضـى المقدسة حجاجاً ومعتمرين، ودوّنوا رحلاتهم فى كتب حفظها التاريخ، حتى نسـتفيد منها ونقدم عنها ثبتاً وبياناً وإيضاحاً فى هذه الأيام المباركة.

وبمـا أن المشـرق العربى- جغرافيـاً- مترامى الأـطراف متعـدد الجهـات والأقطـار فقـد أفردنـا حـديثنا عن الجهات التى كثر منها كتاب الرحلات، وتوافر إنتاجهم بين أيدينا، وهذا ما سنطالعه فى المبحث التالى.

ثانياً: أهمية كتب رحلات الحج وقيمتها:

من خلال دراسة وتحليل أهم كتب رحلات الحج فى المشرق العربى يتضح أنها تتميز بالعناصر التالية:

۱- أنها تحمل عبق الأشواق والفطرة الإسـلامية لـدى كتابها، فتحس من كتاباتهم أنه قـد تحقق لهم أغلى وأثمن حلم إيمانى/ عقيـدى كانوا يهجسون به ويسعون إليه، وهو الوصول إلى الحجاز (مكة والمدينة).

وأداء النسك والشعائر المقدسة.

۲- رصد الذكريات وما عايشه كتاب الرحلات فى طريقهم إلى الحج من مشاكل ومصاعب.

۳- بيان الظروف الإقتصادية والإجتماعية والسياسية التى كانت تغلف الحياة فى الحجاز وتؤثر على الحج والحجاج.

۴- المقارنـة بين ماضـى وأمس الحجاز والأماكن المقدسـة، والحجاز فى فترته الحديثة أو المعاصـرة للحاج مؤلف الرحلة، أى تحديداً بين ثلاث فترات، الفترة العثمانية، وفترة الأشراف الهاشميين، وفترة السعوديين.

۵- بيان العلاقة الشعبية بين أهل الحجاز (مكة والمدينة) وبين ضيوفهم

ص: ۲۰۳

من حجاج بيت اللّه، ولا سيما أصحاب القلم والفكر والعلم.

۶- معرفة اللغة والأسلوب فى الفترة التى دوّن فيها الرحالة رحلاتهم وطبعوها ونشروها للقراء، وكذلك الدوافع التى جعلت هؤلاء الرحالة يدونون رحالتهم ومذكراتهم وتجاربهم.

۷- التعرّف على المذاهب المعاصرة التى تتضح من خلال الحجاج المجتمعين فى الأماكن المقدسة فى وقت معلوم، وبالتالى ما يخص بلاد الحرمين وسكانها من مذاهب، وتأثير الحجاج فيها وتأثرهم بها.

۸- معرفة أحوال البلاد التى جاء منها كتاب الرحلات، أى بلدان المشرق العربى، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الفكرية أو الثقافية أو الاجتماعية.

۹- إن هذه الرحلات جاءت سجلًا متكاملًا يرصد ما كان عليه ساسة الحجاز من ظلم للحجاج وأخذهم فادح الضرائب.

۱۰- الاطلاع على فنون وأساليب القول عند مؤلفى هذه الرحلات، فنجد فى كتاباتهم المسائل الشرعية، واللطائف الأدبية، والخطابات المتنوعة.

۱۱- تبيان مشاعر الحجاج عند وصولهم إلى الأراضى المقدسة ولهفتهم وشوقهم أثناء أداء النسك، من بكاء وخشية وتوبة واستغفار وسعادة وفرح، وأنهم ينسون تعبهم وما صادفوه من مشقة أثناء السفر لهذه البلاد.

۱۲- تتضح من خلال هذه الرحلات معانى الأخوة الإيمانية التى تتجلى أيام الحج، وتحقق الآية الكريمة: [... وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا].

۱۳- ترسم هذه الرحلات صورة لفاعليات الحج وشعائره، وتقارب الحجاج وتكافلهم ومساواتهم، وتنافسهم الشريف فى أداء المناسك وتعاونهم عليها.

۱۴- يتضح من خلال كتابات

ص: ۲۰۴

الرحالـة أن الحجاج کانوا یتبادلون أخبار أوطانهم، مما یشـکل أنموذجاً للوحـدة الإسـلامیة والرابطة القویة التی تربط بین أجزاء العالم الإسلامی آنذاک، ویتدارسون حلول مشاکلهم.

هنا، تتضـح قیمـة وأهمیـة هذه الرحلات المشـرقیة إلی الحجاز لأداء شـعیرة الحج، سواء قیمتها الفکریة أو الأدبیة أو ما تحمله من رؤی وأفکار تنادی بتطویر الحجاز والأماکن المقدسة وحل مشکلاته مع الحجاج.

ثالثاً: أهم الرحلات من المشرق العربی وأبرزها:

حظی الحجاز بالتعرف علی أسماء فکریة لامعة، سجلت حضورها الثقافی من خلال ما دونته علی الحجاز من کتب ومذکرت ومقالات حول الحـج، وما یرتبط به من فضاء سیاسـی واجتماعی واقتصادی، الأمر الذی جعل لهذه الرحلات اهتماماً خاصاً بها وبأصـحابها، ومن هذه الرحلات المدونة ما یلی:

۳/ ۱ رحلة إبراهیم رفعت باشا:

مرآة الحرمین (الرحلات الحجازیة والحج ومشاعره الدینیة).

یعتبر اللواء إبراهیم باشا من القیادات العسکریة البارزة التی حظیت بقیادة إمارة الحج المصری فی أربع سنوات متتالیة وهی: عام ۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۱ م، عام ۱۳۲۰ ه/ ۱۹۰۳ م، عام ۱۳۲۱ ه/ ۱۹۰۴ م، عام ۱۳۲۵ ه/ ۱۹۰۸ م. وفی کل هذه الرحلات قام بتدوین مشاهداته، منذ أن خرج من مصر، مروراً بالسویس (بحراً)، وحتی جدة.

لقد قسم إبراهیم باشا کتابه إلی ثلاثة أجزاء تحوی کل الرحلات الأربع، وجاء الجزء الأول مهتماً بالعناصر التالیة:

أ- المحمل المصری وأهمیته التاریخیة ودوره فی حل کثیر من المشاکل الاقتصادیة لدی عرب الحجاز، وشرافة الحجاز السیاسیة.

ب- الطریق من مصر إلی الحجاز عبر السویس بحراً، ثم رابغ،

ص: ۲۰۵

حيث يحرم منها الحجاج، ثم الوصول إلى جدة، ومظاهر استقبال الحجاج فيها، والحجر الصحى.

ج- السفر إلى مكة من جدة، والطريق الموصلة إليها عبر بحرة وحداء، ووسائل المواصلات التقليدية فى تلك الفترة.

د- وصف مكة وجبالها وشعابها وأماكن إقامة الحجاج، والمطوّفين، و ذكر الآثار الإسلامية فى مكة والمشاعر المقدسة، ووصف كامل ودقيق لشعيرة الحج والمناسك، وكذلك الكعبة المشرفة وبئر زمزم والمقامات داخل الحرم، والمآذن وغيرها من المشاهد المهمة فى الحرم وما حوله.

ه- ذكر أهم قادة الحج من البلدان الإسلامية، وما يقدم لهم من واجب الضيافة والاحترام.

و- وصف الطريق والمواصلات بين المشاعر المقدسة من مكة حتى منى يوم التروية، أو من مكة إلى عرفات، ثم إلى مزدلفة، ثمّ إلى منى، ثم إلى الحرم بمكة حرسها اللَّه.

ز- وصف بعض العادات والتقاليد الاجتماعية فى مكة المكرمة أثناء الحج.

ح- وصف مشاعر المسافرين نحو المدينة المنورة وزيارة مسجد الرسول صلى الله عليه و آله، والسلام عليه، ثم ذكر وسائل المواصلات ومعاناة الحجاج فى هذه المسألة.

ط- وصف المدينة المنورة والآثار الإسلامية فيها، والمساجد التى ينبغى التعرف عليها وزيارتها.

أما الجزء الثانى: فقد خصص للحديث عن الأوبئة والأمراض التى تنتشر أثناء موسم الحج، ويعانى منها الحجاج ويحصل فيهم بسببها وفيات كثيرة. كما يذكر أهم المشافى التى تقدم العلاج، وهى قليلة العدد، ضعيفة الإمكانات، مما يسهل انتشار الأوبئة والأمراض بين حجاج بيت اللَّه الحرام.

أما الجزء الثالث والأخير: ففيه وصف واستعراض للمشاكل

ص: ۲۰۶

والمتاعب التی یصادفها الحجاج من عربان الحجاز، وسبل التخلص من أذاهم، مرهًٔ بالطرق السلمیهٔ ومرهًٔ بطریقهٔ العنف والحرب.

وفیه استعراض ووصف للطریق بین مکهٔ والمدینهٔ المنورهٔ، والمدهٔ التی یقضیها الحجاج فی هذا السفر المضنی، وذکر للقری والمراحل التی یقف عندها الحجاج للاستراحهٔ والتزود بالماء.

وفیه کذلک ذکر لبعض العادات، والتقالید لأبناء البادیهٔ وسکان القری التی یمر منها طریق الحج الحجازی- المدنی.

کما نجد فی هذا الجزء الحدیث عن المشاکل التی تعترض المحمل المصری ووسائل تجاوزها، وذلک ضمن إطار الحدیث عن سیاسهٔ الشریف حاکم مکهٔ آنذاک.

وأخیراً، هناک ذکر للموازنهٔ المالیهٔ التی تصرف علی الحج المصری والمحمل، وسبل صرفها فی الحجاز، وطریقهٔ توزیعها.

ومن خلال هذه الرحلات التی سجلها ودوّنها أمیر الحج المصری اللواء إبراهیم رفعت باشا یتضح لنا عمق التجربهٔ ومصداقیتها التی نقلها لنا هذا الرحالهٔ عبر کتابه مرآهٔ الحرمین الشریفین، والذی یتمیز بالصور الشمسیهٔ/ الفوتوغرافیهٔ لأغلب المشاهد والآثار والأماکن التی جاء ذکرها فی کتابه، وهی صور رائعهٔ ونادرهٔ ومعبرهٔ بلغت حوالی ۳۶۲ صورهٔ، کلها تؤرخ للفترهٔ التی حج فیها هذا الرحالهٔ، أی الأعوام ۱۳۱۸- ۱۳۲۵ ه، الموافق ۱۹۰۱- ۱۹۰۸ م.

۳/ ۲: رحلهٔ إبراهیم عبدالقادر المازنی:

رحلهٔ الحجاز، وهو رجل أدیب من کبار الکتاب فی مصر، قام برحلته هذه عام ۱۹۳۰ م الموافق ۱۳۴۹ ه، طبعت فی العام نفسه بمطابع فؤاد عبدالحق السنباطی بالقاهرهٔ. ثم أعید تصویرها ونشرها عن طریق مکتبهٔ القاهرهٔ. تطرح هذه الرحلهٔ مجموعهًٔ

ص: ۲۰۷

من المحاور التى عالجها صاحب الرحلة بأسلوب أدبى شيق يجمع بين ثناياه الجدية والسخرية، وبين إعطاء المعلومة الثقافية والتساؤل الاستنكارى، ومن خلال تحليلها ودراستها يمكن الوصول إلى أهم معطياتها وعناصرها.

أ- إنها رحلة تجىء فى بداية العهد السعودى، حيث يفرض هذا الوضع السياسى التاريخى الجديد أن يعقد المؤلف مقارنة بين الحج فى هذا العهد والعهد السابق.

ب- يصف الطريق من السويس إلى ينبع عبر طريق البحر، ويذكر ما يشاهده فى هذا الطريق، وخاصةً أثناء نزوله فى ينبع، متحدثاً عن أميرها آنذاك من قبل ابن سعود، واسمه عبدالعزيز بن معمر.

ج- يصف رابغ، وأنها المحطة التى يُحْرم من عندها الحجاج المصريون.

د- يتحدث عن ميناء جدة وقائم مقامها الشيخ عبدالله رضا زينل، وذلك أثناء وصول الباخرة إلى جدة.

ه- يصف ميناء جدة، ذاكراً فنادقها ومبانيها وطرقها والبلدية فيها، وآثارها وبوابتها الشهيرة، ويقف طويلًا عند قبر حواء.

و- يذكر بعض المعطيات الحضارية التى بدأت تدخل إلى الحجاز مثل الهاتف، ونظام الأكل والأمن والأمان فى العهد السعودى، والحضارة التى يستوعبها الحجازيون بسرعة.

ز- يتحدث عن مشاهده فى الطريق من جدة إلى مكة المكرمة، مُركزاً على الأمن ونظام التأديب الذى مارسه النظام السعودى لتحقيق الأمن المفقود فى العصور السابقة.

ح- يصف الحرم والكعبة المشرفة، وبئر زمزم والحجر الأسود، وكسوة الكعبة، والمصنع المعد خصيصاً لذلك.

ط- يقف على نقطة جديدة، وهى إنشاء مدرسة للمطوّفين.

ى- يصف مقر الملك عبدالعزيز

ص: ۲۰۸

فی مکة واستقبال الأمیر فیصل آل سعود نائب الملک علی الحجاز.

ک- وأخیراً، یصف زیارة الأمیر فیصل للحرم الشریف ودخول الکعبة، وما شاهده من الحجاج المتزاحمین آنذاک، ویصوغها فی عبارات تقطر بالسخریة والتهکم.

وفی الجملة، فإن هذه الرحلة قطعة أدبیة تتضح فیها روح المازنی وثقافته ودعابته وسخریته. وأعتقد أنها لیست رحلة حج، وربما هی عمرة أو زیارة لأنه لم یشر إلی المشاعر المقدسة (عرفات- ومزدلفة- ومنی) التی لابد لکل حاج یکتب رحلته أن یشیر إلیها. علی أن أهم ما تفیده هذه الرحلة معرفة واقع الحجاز فی بدایة العهد السعودی وهذا یکفی.

۳/ ۳: الأمیر شکیب أرسلان: الارتسامات اللطاف فی خاطر الحاج إلی أقدس مطاف «الرحلة الحجازیة»

وهی رصد وتوثیق لرحلة الحج التی قام بها المؤلف عام ۱۳۴۸ ه، ومن خلال دراستها وتحلیلها یتضح أنها تحتوی علی العناصر التالیة:

أ- کان المؤلف فی سویسرا أثناء عزمه علی الحج، فاتخذ طریق البحر من لوزان إلی بورسعید فی مصر ومنها إلی الحجاز.

ب- یصف طریق البحر من السویس إلی جدة مروراً برابغ، وهی الطریق نفسها الذی تسلکه رحلات الحج من مصر.

ج- یهدی هذا الکتاب لجلالة الملک عبدالعزیز آل سعود، وبهذا یتضح أن حجته جاءت فی أول العهد السعودی، وهو بذلک یقارن بین عهدین: عهد الأشراف، والعهد السعودی.

د- یصف جدة ومیناءها وبحرها وبرها، مشیراً فی ذلک کله إلی الأمة العربیة ودورها الریادی، وکأنه یُذکر بالقومیة العربیة ویبشر بها.

ه- یصف الطریق من جدة إلی مکة المکرمة، ویقف بشکل کبیر عند

ص: ۲۰۹

بحرة الغربية الواقعة بين مكة وجدة، ويصفها بشكل مهيب.

و- وعندما يصل إلى مكة المكرمة يصفها ويصف مبانيها ويصف الحرم والمشاعر المقدسة، وخاصة عرفات والوقوف بها يوم التاسع من ذى‌الحجة، والاختلافات التى تحصل بين الشيعة والسنة فى تحديد هذا اليوم المعظم والشهر المقدس.

ينظر كثير من المؤرخين إلى هذه المنطقة على أنّها جزء من الشرق الأوسط الذى تمتدّ حدوده الجغرافيّة ما بين المحيط الأطلسى غرباً والخليج الفارسى شرقاً

ز- يشير إلى قضية المياه فى مكة المكرمة وندرتها، وعين زبيدة، والمساعى السعودية لحل مشكلة المياه.

ح- يصف حال المطوفين بمكة والمزورين بالمدينة، ويتعرض لمسألة الأوقاف بالمدينتين المقدستين، واعتداء بعض الحكومات على الأوقاف الخاصة بالحرمين الشريفين.

ط- يتحدث عن الأشراف فى الحج، واستئثارهم بالأراضى وامتلاك الأماكن الحساسة الرائعة.

ى- يقدم اقتراحات مهمة للحكومات العربية، للاهتمام بالحج والحجاج، وتوعيتهم قبل الوصول إلى الأراضى المقدسة.

ك- يذكر بعض المشاكل الصحية أثناء الحج، مثل كثرة البعوض وما يسببه من أمراض تؤدى إلى وفيات الحجاج.

ومن خلال هذه العناصر المهمة تبدو روح الأديب والكاتب، الذى جمع بين الشعر والأدب والسياسة والتاريخ ومن أجل ذلك سمى بأمير البيان.

۳/ ۴: رحلة جغمان: (إسماعيل بن حسين جغمان):

نيل الوطر فى ذكر أحوال السفر إلى الحرم الأزهر والنبى الأنور، وهى رحلة يمنية تمت عام ۱۲۴۱ ه، وقد

ص: ۲۱۰

عُرف صاحبها أنه أحد الرجال المؤثرين فى أحداث عصورهم- وعلى الأقل فى بلاد اليمن- وليس مجرد عالم، كان له دور فى السياسة ومكانة فى الشعر والأدب.

ومن خلال التعريف بهذه الرحلة نقف على أهم عناصرها والموضوعات التى تناقشها من وصف الطريق البرى والبحرى، ووصف معالم الحرمين، والوصول إليهما، وذكر علماء مكة، وطريق العودة إلى اليمن و...

۳/ ۵: محسن بن عبدالکریم إسحاق ورحلته إلى الحج عام ۱۲۳۷ ه:

وهى رحلة منظومة شعراً، ولعل هذا ما يميزها فى سياق دراستنا عن أدب الحج فى المشرق العربى.

وتأتى هذه الرحلة فى سياق الرحلات اليمنية التى وثقها ورصدها وحفظها المؤرخ اليمنى الكبير عبداللَّه محمد الحبشى فى كتابه (الرحالة اليمنيون).

والرحالة الذى نتحدث عن رحلته الآن هو العالم المتبحر فى شؤون العلم والأدب، الذى كان يعد من نحاة اليمن الكبار وممن يجيد النثر والشعر؛ ولما لهذه الرحلة الدينية إلى المشاعر المقدسة من أهمية عند صاحبها فقد رغب أن يكون تسجيله لها شعراً؛ لأن «النثر فى هذا المجال دون مكانته وقدراته الأدبية الفائقة»، كما يقول راصد هذه الرحلات عبداللَّه محمد الحبشى.

وعلى أية حال فمن وجهة نظرى، لا يمكن اعتبارها شعراً كما هو متعارف عليه عند دارسى الشعر والنقد المحدثين، ولكنها أقرب إلى النظم من الشعر، بل هى تدخل فى باب (الأراجيز)، وهو صنف أدبى ينظم فيه الموضوع نظماً شعرياً، لكل بيت قافيته الموحدة صدراً وعجزاً.

وبعد دراسة وتحليل هذه الرحلة (القصيدة/ الأرجوزة)، وما قاله عنها الراصد والمحقق، تتضح لنا مجموعة من العناصر وهى كما يلى:

ص: ۲۱۱

أ- يـذكر في مطلع الرحلة/ القصـيدة سـبب كتابة هذه الذكريات عن رحلته إلى الحج، وأن الدافع لذلك هو التذكرة للأحباب والتحية للأصحاب الذين يقيمون في صنعاء، وتعريفهم بما حصل له في هذه الرحلة/ السفر.

ب- يبـدأ في ذكر الرحلة وخروجه من صـنعاء نحو مكة والحجاز، وذلك يوم الخميس ۲۱ شوال ۱۲۳۷ ه، ويذكر المراحل التي يسير فيها والقرى والمدن التي ينزل فيها، وذلك كله عن طريق البر، وبواسـطة الحمير، بوصف ذلك وسـيلة نقل مهمة آنذاك توصلهم إلى ميناء الحديدة.

ج- يصف الطريق من منطقـة لأـخرى، ومـا يحـدث لهم من مفاجـآت سـارة وغيرهـا، ومشاكـل بين مجموعـة من الحجاج الـذين معه، ويذكر الناس الذين استضافوهم أثناء نزولهم.

د- يصف الحديـدة- أثناء وصولهم إليها- واسـتقبال عامل الحديدة لوفد الحجاج ثم رحيلهم بحراً، ويصف البحر الذي لم يشاهده من قبـل، لأنه من أهل الجبال، ويقول في ذلك قولًا جميلًا، حيث يصف البحر بالزمان الـذي يجري وأهله في غفلـة عنه، وبهـذا يسـتخلص هذا الرحالة حكمة عظيمة يقيس بها أمر الدنيا وأهلها.

ه- يصف السفن الشراعية التي يركبها الحجاج لأول مرة، وما يحصل لهم من غثيان وأمراض لم يعرفوها من قبل.

و- ولما يصل بحراً القنفذة يصف هذا الميناء، ويرغب في العودة إلى الطريق البري، نظراً لما عاناه من مصاعب في البحر.

ز- ومن القنفذة يتعامل مع الجمال والقوافل بوصـفها وسـيلةً للمواصلات البرية، ويذكر إيجارها الغالي وسعرها المرتفع، كما يذكر من قابَلَ من الحجاج فيها وخاصة من السودان.

ح- يذكرالقرى والمراحل التي

ص: ۲۱۲

يمر بها ويقف عندها للراحة والأكل، ويصفها وصفاً شعرياً جميلًا، حتى يصل إلى الليث، ومنها إلى الميقات يلملم، حيث يحرم منه الحجاج.

ط- وحينما يصل إلى مكة مع قرب صلاة الفجر ويشاهد القناديل المضاءة على منارات الحرم، يعلن ابتهاجه وسروره بهذا المنظر، ويبدأ فى مشاعر الحج من طواف وسعى وصعود إلى عرفة، ويكمل باقى المناسك.

ى- يصف خروجه من مكة إلى المدينة، وأهم القرى التى يمر بها، والمحطات التى يستريح فيها، وما إن يصل المدينة المنورة حتى يزور المسجد النبوى، ويصلى فيه، ويسلم على الحبيب المصطفى صلى الله عليه و آله واصفاً مشاعره تجاه هذا الموقف العظيم، ويختم رحلته بالصلاة على النبى صلى الله عليه و آله.

ومن خلال هذا العرض، نلاحظ أن النص الشعرى مهما كان جيداً، لا يمكن أن ينقل لنا الصور والمشاهد والعادات والتقاليد كما ينقلها النثر، ولهذا فإن قيمة هذه الرحلة تكمن فى لغتها وقدرة مبدعها على الصياغة، وتعريفنا بالمواطن والمناطق التى يمر بها ركب الحجيج اليمنى فى تلك الفترة ووسائل المواصلات، وما يصادفه الحاج من مصاعب وآلام.

۳/ ۶ الإمام محمد رشيد رضا: رحلة الحجاز

وهى إحدى الرحلات من المشرق العربى من مصر، قام بها عام ۱۳۳۴ ه الموافق ۱۹۱۶/ ۱۹۱۷ م.

ومعروف من هو الإمام محمد رشيد رضا أو رشيد رضا صاحب مجلة المنار التى كانت صدى لهموم العالم العربى والإسلامى فى قضاياه المصيرية.

يعتبر رشيد رضا من العلماء المجددين المصلحين، قام بالعديد من الزيارات والرحلات التى سجل أكثرها فى المنار نشراً فى حينها، ثم جمعها الدكتور يوسف إيبش فى كتاب مطبوع بعنوان رحلات الإمام محمد رشيد رضا، وكانت الطبعة الأولى فى

ص: ۲۱۳

حزيران/ يوليو ۱۹۷۱ م وهى التى نرجع إليها.

ومن ضمن هذه الرحلات التى يوثقها هذا الكتاب رحلته إلى الحج عام ۱۹۱۶/ ۱۹۱۷ م الموافق ۱۳۳۴ ه، والتى بدأ نشرها فى مجلته الشهيرة المنار فى الأجزاء: ۱۰، ۲۰ (۱۹۱۶- ۱۹۱۷ م).

وبعد تحليل ودراسة الرحلة فى مصدرها الثانى الذى سبقت الإشارة إليه، وهو كتاب يوسف إيبش، نخلص إلى الموضوعات التالية:

۱- يشير فى بداية رحلته إلى ظروف الحرب العالمية الأولى، وكيف توقف الحج عن طريق البحار، ولكن اللّٰه فرج هذه الأزمة فى هذا العام بجهود الشريف حسين والتعاهد بين الدول بحق التصرف فى البحار.

۲- ثم يذكر أسباب عدم تمكنه من الحج فى السنوات السابقة وهى خوفه من الدولة العثمانية وحكامها الاتحاديين، وعدم استطاعته المالية، وعجز السيدة الوالدة عن الرحيل كما يقول.

۳- ثم يشير إلى أسباب تأدية الفريضة فى هذا العام، ويذكر منها أن الحكومة المصرية قد سمحت بالحج إلى مكة بمبالغ مالية قليلة ودون أى تأمين مالى كما كان فى السابق، وأن حكومة الشريف قد سهلت أمور الحج وقضت على كل المنغصات، وأن الاستطاعة المالية والبدنية قد تسهلت، إضافة إلى ذلك الرغبة الشخصية فى استثمار هذا الموسم الربانى فى النصح والأمر بالمعروف للأمة الإسلامية فى المشاعر المقدسة، لاسيما وأن الحجاج فى حاجة إلى مثل ذلك.

۴- يصف بداية الرحلة من القاهرة، بواسطة القطار متجهين إلى السويس، وفيها تم تطعيم الحجاج ضد وباء الكوليرا، ومغادرة السويس فى ۲۶ ذوالقعدة.

۵- يصف الباخرة المسماة (النجيلة) التى حملته مع الحجاج إلى مكة المكرمة، ويقول أنها بطيئة

ص: ۲۱۴

وقديمة وقذرة وليس بها ضوء كهربائى...

۶- يشير إلى كثير من البدع والمنكرات فى السفينة من لهو ولعب وطرب، وما يفعله المتصوفة من ذكر أقرب إلى الرقص واللعب.

۷- يذكر أنهم أحرموا بالحج عندما حاذت الباخرة منطقة رابغ.

۸- يشير إلى وصول الحجاج إلى جدة ويصف مبانيها، والمرسى الذى ترسو عنده السفن، ويصف الجو فى جدة والمسكن الذى نزل فيه، ومن قابله واستقبله من القيادات الحجازية أمثال محمد نصيف وكيل الشريف على جدة.

۹- يذكر موقف الشريف حسين من الاهتمام به واستقباله كمفكر إسلامى وعالم له وزنه وثقله المؤثر فى مجريات السياسة آنذاك.

۱۰- يشير إلى بعض البدع التى يمارسها بعض الحجاج، وهى عدم لبس الإحرام والاعتماد على الفدية، ويفصل فى ذلك تفصيلًا كثيراً.

۱۱- يذكر سفره من جدة إلى مكة وسفر المحمل، مشيراً فى هذا الإطار إلى المواصلات وهى الجمال والحمير، كما يشير إلى أهمية الماء فى هذه الرحلة عبر الطريق إلى مكة. كما يذكر بحرة التى استراح فيها ويصف الأمن فى الطريق وأنه لم يقع أى اعتداءات فى هذا الموسم ما عدا حادثة واحدة، وأنّ الرجال المسلحين من أمن الطرق متواجدون بشكل واضح، وأن الفضل فى ذلك يعود للشريف حسين.

۱۲- يصف مشاعره عند أداء المناسك وأثناء التلبية، ويصف الحرم الشريف والكعبة المعظمة، ويصف الطواف والسعى والوضع فى مكة من حيث النواحى الاجتماعية والسياسية، ويشير إلى رخاء المعيشة فى مكة طوال أيام الحج.

۱۳- يصف الطريق إلى المشاعر المقدسة ويقيس المسافات بينها ويُذكر بحدود المشاعر، ويثبت وصفاً دقيقاً لكل مشعر من هذه المشاعر استناداً

ص: ۲۱۵

إلی کتاب الرحلات أمثال محمد لبیب البتنونی ومحمد صادق باشا وابن جبیر.

یقدم اقتراحاً لتنظیم محلات إقامة الحجاج فی عرفة بشکل أفقی ویقسمها شارع رئیس وتخصیص کل ناحیة لسکن جماعة من الحجاج وتوضع لذلک علامات، ویعین لهذا النظام من یحافظ علیه.

۱۴- یُذکّر بالحالة السیاسیة فی الحجاز فی أواخر سنة ۱۳۳۴ ه، ویفرد فصلًا خاصاً، ویلمح فی هذا الجانب إلی مسألة الخلافة ومطالبة الشریف بها والبیعة له کما تردد فی الصحف المصریة وبین الحجاج، کما یشیر إلی موقف الشریف الرسمی منها، وهو ما لمسه محمد رشید رضا وأثبته فی هذه الرحلة.

۱۵- یذکر مشارکته فی الحفل الخطابی السنوی بمنی الذی یحضره الشریف وإلقاء کلمة نشرتها جریدة القبلة، وهی خطبة طویلة أکد فیها ضرورة الاستقلال عن الحکم العثمانی الذی تقوده جماعة الاتحاد والترقی، وأن الشریف حسین هو راعی هذا الاستقلال وأهل له.

۱۶- یصف دخوله الکعبة وما فیها، حیث تمکن من ذلک یوم الجمعة ۱۵ ذی‌الحجة ۱۳۳۴ ه ویبین فضل ذلک، وأنه اقتداء بالنبی صلی الله علیه و آله.

۱۷- یشیر إلی ظاهرة اجتماعیة وهی کثرة الفقراء والمتسولین فی مکة

ص: ۲۱۶

المكرمة وما يجب تجاههم.

۱۸- ثم يصف العودة بعد الحج من مكة إلى جدة ثم إلى مصر بواسطة الباخرة (النجيلة) التى جاؤوا بها.

ومن خلال هذا العرض يتضح أن رحلة الإمام محمد رشيدرضا من الرحلات المهمة؛ لما فيها من صور وأحداث ومشاهدات سياسية واجتماعية واقتصادية، تفيد الدارس لهذه المسائل.

كما يتضح أسلوب الإمام محمد رشيد رضا الأدبى، وإيراده الكثير من الموضوعات غير المتعلقة بالحج بشكل مباشر، وإنما للإحاطة الفكرية والأسلوبية للأديب الكاتب العالم محمد رشيد رضا.

۳/ ۷ محمد صادق باشا- الرحلات الحجازية:-

وهى أربع رحلات للحج:

الأولى عام ۱۲۷۷ ه- ۱۸۶۰ م، والثانية سنة ۱۲۹۷ ه- ۱۸۸۰ م، والثالثة عام ۱۳۰۲ ه- ۱۸۸۴، والرابعة عام ۱۳۰۳ ه- ۱۸۸۵ م.

ولكل رحلة من هذه الرحلات ألّف كتاب مطبوع على النحو التالى:

الرحلة الأولى بعنوان: «نبذة فى استكشاف طريق الأراضى الحجازية من الوجه وينبع البحر إلى المدينة النبوية وبيان خريطتها العسكرية».

الرحلة الثانية بعنوان: «مشعل المحمل فى سفر الحج براً».

الرحلة الثالثة بعنوان:

«كوكب الحج فى سفر المحمل بحراً وسيره براً».

الرحلة الرابعة والأخيرة:

«مهمة تسليم قمح صدقتى مكة المكرمة والمدينة المنورة بجدة».

وقد قام الباحث محمد همام فكرى بإعادة طبعها ونشرها مجتمعةً فى كتاب بعنوان «الرحلات الحجازية»، ضم فيه كل تلك الكتيبات/ المؤلفات المتفرقة، بعد ضبطها وتحقيقها وإضافة بعض العناوين إليها لتكون فى متناول الجميع كما يقول.

ص: ۲۱۷

والمؤلف الأساسی/ الرحالـة محمـد صـادق باشـا، المهنـدس والضابـط والجغرافی المصـری، کان خروجه إلی الحجاز برفقـة المحمل المصـری بوظیفـة أمین الفترة، ومن هنـا تکتسب رحلته أهمیتها، فهو شاهـد عیان ینقل بکل أمانـة الأوضاع الحجازیـة فی فترة النصـف الثانی من القرن التاسع عشر، ۱۲۷۷ ه- ۱۸۶۰ م.

تتمیز رحلته عن الرحلات السابقـة، بأنه تزود بالأجهزة العلمیـة التی أعانته علی تسـجیل البیانات ورسم الخرائط وتعیین المحطات، ذکر أسـماء النباتات والصخور والجبال وطبیعة الأرض، وهی بذلک تصبح ذات قیمة علمیة ممیزة، فیها من المعلومات الجغرافیة ما لا نجده فی سواها من کتب الرحلات الحجازیة.

وبعد دراسة وتحلیل هذا المنجز الرحلاتی وصلنا إلی أهم العناصر والموضوعات التی تناقشها هذه الکتب وهی کما یلی:

الکتاب الأول:

۱- بعد المقدمة، یصف الأداة التی أحضرها معه لقیاس المسافات والأبعاد، ویسهب فی وصفها حتی تتضح مکوناتها وطریقة عملها.

۲- یصـف رحلته من القـاهرة إلی السـویس بواسـطة القطـار، ثم إلی الوجه بواسـطة البحر، ویصف مینـاء الوجه وصـفاً دقیقـاً، ویصـف انطلاقهم إلی المدینة المنورة بواسطة الجمال.

۳- یصف القلعة العسـکریة والمعروفة بقلعة الوجه، وهی فی الطریق بین الوجه والمدینة المنورة بمسافة (۹۰۰۰ متر)، وما یعانیه حرسها من صولة العربان ولصوصیتهم، ویصف الجمال المعدة للرکوب وأنها هزیلة.

۴- یصف الطریق من قلعة الوجه إلی المدینة المنورة والمحطات التی یتوقف عندها الحجاج والزوار، ویشیر إلی الأمطار وقلتها.

۵- وبعد الراحة فی کثیر من المحطات یصل المؤلف إلی المدینة

ص: ۲۱۸

المنورة، ویصف حال المزورین والمطوفین وحاجة الحجیج إلیهم للتعریف بالمدینة وأماکن الزیارة. کما یصف دخوله إلی الحرم النبوی وصلاته بالروضة ثم السلام علی المصطفی صلی الله علیه و آله.

۶- یصف قبور الصحابة فی البقیع والمزارات المشهورة هناک، کما یصف خدم المسجد النبوی وهم الأغوات. کما یصف أهل المدینة وأصولهم، والبیوت التی یسکنوها، وتجارتها من التمر لکثرة النخیل إلی غیر ذلک.

۷- ینهی هذه الرحلة بالحدیث عن طریق العودة من المدینة إلی الجدیدة ثم إلی ینبع البحر، واصفاً هذا الطریق ومبیناً المسافات بین کل مرحلة وأخری، ثم یشیر إلی العودة من ینبع إلی السویس بواسطة البحر.

الکتاب الثانی:

وهو خاص برحلة الحج التی قام بها محمد صادق باشا عام ۱۲۹۷ ه/ ۱۸۸۰ م، وفیها وصف دقیق لأهم المراحل والمسافات والمنازل والمحطات التی یقف فیها الحاج المصری فی طریقه من السویس إلی جدة فمکة المکرمة، والعکس أیضاً أثناء عودته.

ولعل أهم ما جاء فی هذا الرحلة ما یلی:

۱- یصف العربان- ویقصد بهم البدو من أهل الحجاز- وصفاً غریباً، حیث یشیر إلی سوء أدبهم، وعدم توقیر کبیرهم، ولیس لدیهم أمان، وشیمتهم الغدر لولا الخوف من السلطان.

۲- یصف دخوله مکة المکرمة والحرم والطواف والسعی، ویورد بعض الأدعیة المناسبة للطواف والسعی، أما الحرم فیقف عند وصفه علی کل صغیرة وکبیرة، وهو ما لم نجده فی کثیر من الرحلات التی أطلعنا علیها. ثم یصف المشاعر المقدسة ومناسک الحج فی أیامه الأولی.

۳- یقدم لنا صورة واقعیة عن

ص: ۲۱۹

«منی»، وکیف تتحول إلی روائح کریهة من بقایا جثث الهدی والأضاحی والجزور التی تذبح فی منی خلال الأیام الثلاثة.

۴- یصف حادثة غریبة، وقعت بین الحجاج المصریین أثناء سفرهم بالباخرة من السویس، حیث ادعی أحد الحجاج القدرة علی السحر والشعوذة فخدع أحد الموسرین وأخذ ماله.

۵- یصف الطریق والمراحل والمسافات بین مکة والمدینة حتی یصل إلی مدینة المصطفی صلی الله علیه و آله، وزیارة قبره الکریم والسلام علیه، والذی لا یذکره غیره من المؤرخین هو زیارة المصحف العثمانی الموجود بجوار قبر الرسول صلی الله علیه و آله بالحجرة الشریفة، ثم یواصل وصف البقیع وبعض المزارات فی المدینة النبویة.

۶- یختتم رحلته الثانیة بفکرة عن صعوبة ومشاق الرحلة للحج من مصر إلی الحجاز وما یعانیه الحاج فی سبیل الوصول إلی بیت اللَّه الحرام ومسجد نبیه صلی الله علیه و آله، وما إن یصلوا إلی تلک الدیار المقدسة حتی ینسوا کل تعب ومشقة فیقبلون علی اللَّه بقلوب مؤمنة، ولما یکملوا نسکهم، تتحرق الأشواق للعودة للأوطان...

الکتاب الثالث:

وهو رسالة ملحقة بالرحلة السابقة (الثانیة) واستکمال لها، «لتتم الفائدة وتکتمل»، کما یقول فی مقدمة هذه الرحلة.

ومن أهم الموضوعات التی یتعرض لها ما یلی:

۱- یکرر ما قاله سابقاً عن وصف الطریق من السویس إلی جدة، مشیراً إلی وصول المحمل واستقباله والاحتفال بذلک.

۲- یصف مکة المکرمة وعادات أهلها فی الزواج، ویصف الطریق بین جدة ومکة، کما یصف الحرم المکی.

۳- ولعل الجدید الذی یضیفه فی هذه الرحلة، وصفُه لتأمین الطریق بین مکة المکرمة والمدینة المنورة من

ص: ۲۲۰

مهاجمة العربان وقطاع الطريق بأمر شريف مكة.

۴- يتحدث عن سكان الحجاز والقبائل القاطنة فيه، وغرائب عاداتهم فى الملبس والمسكن والزواج وغير ذلك.

۵- يتحدث عن إحدى القبائل بين رابغ والمدينة وإسمها قبيلة (اللهبة)، ودورها فى سرقة الحجاج، ويشير كذلك إلى حوادث النهب فى الطريق وموقف الحجاج من ذلك.

۶- وعندما يصل إلى المدينة المنورة يتحدث عن الشيعة القاطنين بجوار المدينة.

۷- يورد صوراً نادرة لمكة والمدينة والحرمين الشريفين، وهذه تعد مكسباً للباحثين والمصورين ليؤرّخوا بهذه الصور النادرة.

۸- يشير إلى رحلة جديدة خرج فيها إلى مكة والمدينة فى سنة ۱۳۰۲ ه/ ۱۸۸۵ م فى مهمة رسمية، وهى تسليم صدقة القمح على مستحقيها فى الحجاز، وما صادفه من حوادث وقضايا مثل ثورة عربان بنى إبراهيم، كما يصف الكعبة وقد دخلها يوم غسلها، والعادات المتبعة فى غسيل الكعبة المشرفة.

۹- يشير إلى حادثة قتل فى مكة شهدها وسجلها، قبيل مغادرته مكة إلى جدة ثم السويس ثم إلى القاهرة.

الكتاب الرابع:

وفيه يجمع كثيراً مما كتبه فى الكتب الثلاثة السابقة، مما رأى أنه يفيد الحجاج والزوار ليكون علماً يهتدى به براً وبحراً، كما يقول المؤلف محمد صادق باشا، وفيما يلى بيان بأهم الموضوعات التى جمعت فى هذا الكتاب.

۱- يتحدث عن الإحرام وشروطه وكيف يحرم الرجل والمرأة.

۲- ثم يتحدث عن العمرة ومناسك الحج، ويشير إلى كثير من عادات أهل مكة، ويتحدث عن عين زبيدة وجريانها وبناء قناتها بين منبعها فى وادى نعمان مروراً بعرفات إلى مكة

ص: ٢٢١

المكرمة، ثم يذكر شيئاً عن العملات المستخدمة فی الحجاز وأسعارها وقت الحج وبعده.

٣- يشير إلی ولاية الحجاز وحدودها، وهو أول رحالة يذكر هذه الحدود التی يؤكد أنها تمتد من القنفذة وحتی المدينة. ثم يذكر إقليم الحجاز وجغرافيته وسكانه وطبائع أهله.

٤- يصف المشاعر المقدسة وما فيها من مناسك أثناء الحج، ويؤكد علی ما يصاحب النفرة من عرفات إلی المزدلفة من احتفالات وموسيقی عسكرية مصاحبة وأصوات الطبول والمزامير، وكل هذا ينافی الروحانية والسكينة المطلوبة فی هذا الموقف.

٥- يصف منی وما فيها من نسك، وأهم إشارة فی هذا المجال هی ذكر قيمة الذبائح والأضحيات، وكانت من ريال ونصف إلی ثلاثة ونصف، وهذا يفيدنا أثناء الحديث عن الأحوال الاقتصادية.

٦- يصف المدينة المنورة، وكيفية الزيارة، والحرم النبوی، والمزارات بالمدينة، وعادات أهلها.

٧- وهناك إشارة مهمة إلی الوهابيين، ويقصد السعوديين أهل نجد وحروبهم فی المدينة، وينقل عن الجبرتی كيف استسلم الشريف للوهابيين الذين طبقوا السلفية فی الحجاز بكل حذافيرها، ومنه وصول المحمل بالصورة المعروفة، وهدم القباب والمزارات فی مكة وينبع والمدينة، ويشير فی هذا الصدد إلی نهاية الدولة السعودية الأولی علی يد محمد علی باشا والدولة العثمانية.

و من خلال هذا الاستعراض السريع لمجمل الموضوعات التی يناقشها الرحالة الحاج محمد صدقی باشا فی كتبه ورحلاته الأربع، نلحظ تميزاً واضحاً فی الجانب التفصيلی والتوضيحی الأشمل لكل نواحی الطريق الذی يسلكه الحاج المصری وما فيه من صعوبات ومشاكل، بل إنه يدقق الوصف فی كثير من العادات والأخلاق المستحبة والمستقبحة عند

ص: ۲۲۲

أهل الحجاز عموماً، وهو فی وصفه ذلک لا یتجاوز منزلًا أو مرحلةً إلا ویذکر کل ما یتعلق بها، فکأنک تشاهدها بعین الحقیقة.

۳/ ۸ محمد بهجة البیطار الدمشقی: الرحلة النجدیة الحجازیة «صور من حیاة البادیة»

وهی الرحلـة التی قام بها عام ۱۳۳۸ ه من دمشق متجهاً نحو نجـد لتسـلیم رسالة للملک عبدالعزیز آل سـعود من قبل الملک فیصل بن الحسـین والسید محمد رشید رضا، ولکنه لم یوفق فی الوصول إلی نجد، فحوّل وجهته إلی المدینة المنورة لزیارة مسجد الرسول صلی الله علیه و آله.

وبعد الاطلاع علی هذه الرحلة، یمکن استخلاص أهم ما جاء فیها، وذلک علی النحو التالی:

۱- یصف السـبب فی عدم وصوله إلی نجد، وذلک بسـبب العربان الذین قطعوا طریقه وسـلبوا أمواله، ویصف لجوءه إلی قریة الحائط فی ضیافة حاکمها الشریف عبدالمطلب بن غالب، وتخوّفه من القتل علی ید النجدیین.

۲- یصف قریة الحائط الواقعة شمال المدینة المنورة، ویصف أهلها بالکرم والشجاعة وانتمائهم لحکم الأشراف.

۳- یصف عزمه علی زیارة المدینة المنورة وکیف تحقق له ذلک، ویثبت فی صدر رحلته هذه قصـیدةً فی مدح النبی صـلی الله علیه و آله أنشأها یوم وصوله المدینة.

۴- یصف دخوله المدینة، ثم زیارة حاکمها الشـریف علی، ولی عهد الإمارة الهاشمیة، ثم یصف دخوله الحرم النبوی، والخشوع الذی اعتراه والدموع التی انهمرت من عینیه وسلامه علی المصطفی.

۵- یصف الحالـة العلمیـة فی المدینـة المنورة، والتـأخر الـذی تعیشه نتیجـةً للحرب ونقص الأـموال والأنفس والثمرات. ویشـیر هنا إلی العلماء المجاورین بالحرم النبوی، وهم

ص: ۲۲۳

غرباء عن المنطقة.

۶- یذکر رسائله التی کتبها للإمام عبدالعزیز آل سعود، وبیّن فیها المصاعب التی حصلت له فی الطریق، ویطلب من الإمام عبدالعزیز أن یرسل بعض الوعاظ والمرشدین للقری البعیدة عن نجد لتعلیم الناس الدین والعقیدة، أما رسالته إلی الإمام محمد رشید رضا فقد تحدث فیها عن المشاکل التی واجهته فی الطریق إلی نجد وزیارته للمدینة المنورة، کما یشیر إلی أنه أمضی فی المدینة المنورة ثلاثة أیام فقط ثم عاد منها إلی دمشق، واصفاً الطریق وصفاً إجمالیاً.

ومن هذه الرحلة تتضح لنا حالة الفوضی السیاسیة التی هیمنت علی الجزیرة العربیة فی نهایة الحرب العالمیة والخلاف بین آل سعود والأشراف علی حکم الحجاز، ومحاولة العلماء والوجهاء السعی بالصلح بین الفریقین، ومنهم صاحب هذه الرحلة.

۳/ ۹ محمد حسین هیکل: فی منزل الوحی:

وهو الأدیب المصری الکاتب والصحفی والمؤرخ المعروف، قام برحلته إلی الحج سنة ۱۹۳۶ م مبتدءاً طریقه من السویس- وعبر البحر- إلی جدة.

ومن خلال تحلیل هذه الرحلة نصل إلی الموضوعات التی تناولها، وهی علی النحو التالی:

۱- یصف وصوله إلی جدة والجمرک المظلم الذی یفتش فیه الحجاج، وأمتعتهم، والفندق الذی استراحوا فیه ولم یعرف من جدة غیره کما یقول.

۲- یذکر السبب فی تسهیل حجته، وأنها دعوة من وزیر المالیة السعودی عبداللّه السلیمان الذی عرفه فی بیروت عام ۱۹۳۵ م، حیث ضمهما مجلس فتذاکرا فی کتاب هیکل: حیاة محمد، ودعاه إلی زیارة الحجاز والحج علی ضیافته، فرحب هیکل بهذه الدعوة التی استجاب لها.

ص: ۲۲۴

۳- یصف الطریق من جدة إلی مکة، ویشیر إلی المبانی الحکومیة فی الطریق وأنها بدائیة ولا شیء فیها من نظام العمران الحدیث، ویذکر وسیلة المواصلات آنذاک وهی السیارات.

۴- یصف دخوله مکة فی منتصف اللیل، وهو فی إعیاء ومشقة من الطریق، لکنه فضل العمرة حین وصوله، ویصف الکعبة ومشاعره عندما رآها لأول مرة من خشوع وخشیة ورهبة، کما یصف الطواف والسعی ومحلات الحلاقة بجانب المسعی.

۵- یصف لقاءه مع مضیفه وزیر المالیة ووصفه لهذا الرجل الإنسان، ویذکر هنا فکرة سیاسة ممیزة وهی إنشاء عصبة الأمم الإسلامیة، وأن یکون مقرها مکة المکرمة.

۶- یصف الخروج إلی عرفات والوقفة بها والمشاعر المقدسة والطریق بینها، ویقف عند معرفته برجل أوروبی أسلم وحسن إسلامه وحج إلی بیت اللّه الحرام ضمن حجاج مالیزیا هو وزوجته المسلمة أیضاً، وتناقشا فیما یهم العالم الإسلامی، وسبل وحدته واندماجه، والوقوف ضد الحضارة الأوروبیة المادیة.

فی‌هذه‌الرحلة «صور من حیاة البادیة» تتضح لنا حالة الفوضی السیاسیة التی هیمنت علی الجزیرة العربیة فی نهایة الحرب العالمیّة

ص: ۲۲۵

۷- یصف یوم عرفهٔ والوقوف بها وخطبهٔ نمرهٔ، ویشبهها بأنها «تقلیدیهٔ مثل خطب الجمعهٔ فی مصر» کما یقول، ویذکر المطر الذی نزل ذلک الیوم والریح القویهٔ التی استمرت إلی وقت متأخر، ثم یصف إفاضته إلی مزدلفهٔ بعد تحسن الأحوال الجویهٔ، ثم إلی منی حیث رمی الجمرهٔ الکبری وأفاض إلی مکهٔ لطواف الإفاضهٔ.

۸- یصف المسعی وحالهٔ الناس فیه، فمنهم الماشی علی قدمیه، ومنهم الراکب علی جواد، ومنهم الممتطی جمله أو سیارته، وهکذا کان المسعی والسعی!! ویصف المقاهی والحوانیت علی جانبی المسعی ویتألم لهذا الوضع السیء لقدسیهٔ المکان وحرمته.

۹- یصف جبل حراء، ویتمنی الوصول إلی الغار، لیتزوّد من ذلک بما ینفعه قبل رجعته إلی قومه، فإذا عاد إلیهم عاد وفی یدیه قبضهٔ من أثر الرسول کما یقول.

۱۰- یتحدث عن بعض العادات فی مکهٔ مثل عادهٔ الولائم والطعام وتقلیدهم للغرب والمدنیهٔ، ویشیر إلی رغبهٔ الشباب الحجازی فی نشر التعلیم الذی یفتقدونه فی الحجاز.

۱۱- یشیر إلی صلاهٔ الجمعهٔ فی الحرم وأثرها فی نفسه والزحام الشدید، ویتألم لعدم سماع الخطبهٔ لعدم وجود مکبر الصوت، ویشیر إلی أثر صلاهٔ الجماعهٔ فی نفس المسلم.

۱۲- یصف خروجه من مکهٔ إلی المدینهٔ، وما شاهده من المتسولین فی هذا الطریق، ویقترح علی حکومهٔ الحجاز أن تولی هذا الأمر کل عنایهٔ.

۱۳- یصف وصوله إلی المدینهٔ واستقبال الناس له وخروجه لزیارهٔ المسجد النبوی، ویشیر فی هذا الصدد إلیزحمهٔ الناس و توافدهم علی الروضهٔ الشریفهٔ وعند السلام علی النبی صلی الله علیه و آله.

۱۴- یتحدث عن سکان المدینهٔ وقلّتهم، والسبب فی ذلک الحرب العالمیهٔ الأولی وتدمیر الخط الحدیدی الحجازی، ویصف أسواق المدینهٔ وشوارعها وبعدها عن التحدیث والتعلیم، وقلهٔ المدارس، کما یصف

ص: ۲۲۶

جمال الطبيعة وكثرة البساتين.

۱۵- يتحدث عن المكتبات فى المدينة، ويقف عند أهم مكتبة وهى مكتبة عارف حكمت، ويصفها ويصف أمينها ويشير إلى عدم فهرستها وتصنيفها، ويقترح أن تجمع كل المكتبات فى دار واحدة، تنظم بشكل مكتبى متميز يستفيد منها كل من يزورها.

۱۶- يصف رحلة الوداع وزيارة المصطفى صلى الله عليه و آله وتوديعه، ويذكر الأدعية التى دعى بها.

ومن خلال هذه الموضوعات المتفرقة نتلمس واقع الحجاز فى ذلك العام الذى تمت الحجة فيه، وهو عام ۱۹۳۶ م، أى بداية العهد السعودى بها، وهذا له دلالته التى تفيدنا إن شاء اللّٰه فى المحاور التالية.

المحور الثانى:

أهم المشاكل والصعاب التى يعانيها الحجاج:

ومن خلال الدراسة والتحليل، اتضح أن المشكلات والصعاب التى يعانيها الحجاج منذ سفرهم إلى الديار المقدسة وحتى الانتهاء من مشاعر الحج والزيارة، تتمحور فى مجموعة من المصاعب أشار إليها أصحاب هذه الرحلات.

ولعل الطريق وصعوبته والمواصلات وبداءتها وسوءها من الصعاب الأكيدة، وبذلك فإن أدبيات البحث تتطلب منا المزيد، وهو ما سنتحدث عنه فيما يلى:

الأوبئة والأمراض:

أشارت مجموعة من كتب الرحلات التى بين أيدينا إلى هذه المشكلة، واعتبرتها إحدى أهم الصعوبات التى يواجهها الحجاج أثناء تواجدهم فى منطقة الحجاز عامة ومكة والمشاعر المقدسة خاصة.

ففى عام ۱۳۱۹ ه أشار إبراهيم رفعت باشا إلى أنه حصل وباء كبير فى مكة وأصيب به الحجاج وفتك بهم فتكاً ذريعاً، رغم وجود أطباء برفقة

ص: ٢٢٧

المحمل المصرى لعلاج المرضى لكن الوباء كان أكثر انتشاراً.

كما أشار البعض إلى أن من أسباب الأوبئة والأمراض أثناء الحج الحر الشديد ورياح السموم التى تؤدى إلى ضربة الشمس، وقد يتوفى على إثرها مجموعة من الحجاج، وقد حصل مثل ذلك فى حج عام ١٣٤٨ ه حيث قدم بها الحجاج الهنود. توفى منهم حوالى (٢٥٠) مائتين وخمسين حاجاً، رغم أنه من فوائد الحر الشديد فى مكة أنه يقتل الجراثيم المضرة والتى تنقل الأوبئة السارية.

والجدير بالذكر هنا، أنه تتخذ بعض التدابير الوقائية الصحية للتخفيف من الأمراض الوبائية التى تكثر فى أشهر الحج، لذلك فإن الحاج المصرى لابد أن يتطعم (يحقن) ضد الكوليرا، والتيفوئيد، والجدرى وهى من الأمراض المنتشرة آنذاك (1).

يقال: إن الذى يفسد الهواء فى مكة أيام الحج كثرة الساكنين بها من الحجاج، وقلة النظافة، وهذا يؤدى إلى ظهور الأوبئة والأمراض مثل أمراض الصدر، والاحتقانات الدماغية، وأمراض الكبد والجهاز الهضمى والدوسنتاريا وخصوصاً بين الأطفال، كما يكثر مرض الجدرى ويموت بسببه خلق كثير من الحجاج.

كما أن الكوليرا قد ظهرت فى مكة سنة ١٢٤٦ ه أما باقى الأمراض فلم يأت لها ذكر فى أغلب كتب الرحلات لكنهم أشاروا إلى بعض الشكاوى المرضية التى يشتكى منها الحجاج مثل الصداع والإمساك والبرد والانفلونزا، وأمراض الأسنان والعيون وبعض الكسور نتيجة السقوط أو الصعود (2)، والتى يوليها الأطباء فى الحجاز والمصاحبين لوفود الحج كثير الاهتمام والعناية تشخيصاً وتطبيباً.

العربان واللصوص والتسول:

ولعل من أهم المشاكل والمصاعب

١- الإمام محمد رشيد رضا: ١٠٣؛ محى الدين رضا: ١١١.

٢- محمد لبيب البتنونى: ٦٣- ٦٤.

ص: ۲۲۸

التی یلاقیها الحجاج فی الحجاز وأثناء أداء الحج أو السفر نحو المدینة، أو العودة منها، ما یصفه الرحالة الحجاج فی کتبهم من تسلط العربان/ رجال البادیة علی قوافل الحجیج ونهبها، وتعرض اللصوص لأخذ الرسوم المالیة أو السرقة، ووجود الفقراء والمعوزین علی طول الطریق للتسول وطلب الأرزاق، فهذا إبراهیم رفعت باشا یشیر إلی واحدة من أهم الأحداث والمشکلات وقعت له وهو یقود المحمل المصری ویشرف علی تحرکاته فی الحجاز، وهی تعرض قبائل «الرحلة» و «الردادة» و «الأحامدة» لرکب المحمل أثناء عودته من المدینة ومطالبتهم بمبلغ «۱۶۰» ریالًا رسوماً للمرور فی بلادهم. وبعد مفاوضات دفع المحمل المصری هذا المبلغ المطلوب، وبعد قلیل من المسیر فی تلک الدیار باغتهم آخرون بوابل من الرصاص وطالبوا المحمل المصری بالمزید من الریالات واتضح أنها قبیلة أخری، وهکذا کان اللصوص من العربان یتخفون فی الطرقات لیسلبوا أموال الحجاج بحجة الرسوم للمرور فی دیارهم، وقد أدی ذلک إلی عودة المحمل إلی المدینة المنورة.

کما یشیر رفعت باشا أنه فی السابع عشر من شهر ذیالقعدة ۱۳۲۱ ه وقبل الوصول إلی مکة سطا العربان علی قافلة فی بحرة وقتلوا من رجالها ونسائها، وجرح الکثیر، وسلبوا المتاع من حجاج مصر والسودان.

وفی مکان آخر، یشیر رفعت باشا أن بعض العربان حاولوا فی مکة أن یسرقوا بعض أمتعة المعسکر الذی أقام فیه المحمل المصری، ولکن اللصوص لم یتمکنوا من تحقیق آمالهم.

وللتأکید علی ذلک یورد بیاناً بأسماء الحجاج المصریین المعتدی علیهم فی ۱۷ ذیالقعدة ۱۳۲۱ ه (۱).

ویصف أحد کتاب الرحلات

۱- إبراهیم رفعت باشا: ۷۰- ۷۴، ۷۸- ۸۱، ۲۱۰- ۲۱۱.

ص: ۲۲۹

هذه المشاكل التی یعانیها الحجاج أثناء موسم الحج بقوله: إن الحجاج فی المحمل الترکی یتعرضون لفتک العربان ونهبهم وسلبهم فی أیام الحج مما یجعل الفوضی والاضطراب تسود الحجاج.

وکان أشبه بنار موقدة، ولذلک فإن الحاج یودع أهله ویوصیهم، لاعتقاده أنه لن یعود إلی أهله ودیاره سالماً فهو إذا نجا من العربان لم یثق أنه سینجو من طغیان الوباء والأمراض.

کان ذلک علی عهد الأشراف، أما العهد السعودی فإن الأمن وارف وتم القضاء علی اللصوص والعربان الذین یقطعون الطریق. ورغم ذلک فإن الفقر والبؤس والتسول أمور لا بد منها فی الحجاز فی الطریق بین مکة والمدینة، ولکن هؤلاء لم یلجأوا إلی السرقة واللصوصیة؛ لأنهم خافوا من أحکام الشرع التی طبقها ابن سعود فی الحجاز، وعلی کل من تسول له نفسه العبث بالأمن (۱).

کما أشار إلی هذه المشکلة الحاج الإمام محمد رشیدرضا الذی نقل لنا صورة معبرة عن الحجاج الأفارقة «الدکرور»، وأنهم یسیرون بأقدامهم أثناء السفر من جدة إلی مکة ولا یخشون لصوصاً ولا قطاع طرق، لأنهم لا یحملون شیئاً یسرق أو یخشون علیه. کما یشیر إلی العربان وکثرتهم وقدرتهم علی السرقة، ولما جاء الحکم السعودی استبدلوا ذلک بالتسول.

ولکنه أشار إلی أن هذا العام- یعنی السنة التی حج فیها عام ۱۳۳۴ ه ۱۹۱۶ م- کان الطریق إلی مکة آمناً مطمئناً ولم یحدث به اعتداءات وأن مخافر الشرطة علی طول الطریق حفاظاً علی الأمن. ویثنی علی قبائل هذیل وأبنائها الذین لا یعتدون علی الحجاج ولا یسرقون وإن ماتوا جوعاً، أما عرب الشمال فهم اللصوص وقطاع الطرق (۲).

ولم یکن هذا العنت والتعب من

۱- محی‌الدین رضا: ۱۲- ۱۸؛ وأنظر المازنی: ۵۰- ۵۱؛ ومحمد صادق باشا: ۱۱۵- ۱۱۶.

۲- الإمام محمد رشید رضا: ۱۲۲- ۱۲۴، ۲۰۶.

ص: ۲۳۰

العربـان واللصوص يلاـقيه فقـط الحجـاج المصـريون أو الشاميون، وإنما عانى منه- كـذلك- حجاج اليمن، وهـذا جغمان يحـدثنا عن معاناته مع العربان وقطاع الطرق الـذين أخـذوهم وهم فى صـلاة الفجر بقريـة مسـتورة على الطريق إلى المدينة (۱)، وهكذا يتضح أن رحلة الحج فى ذلك العهد محفوفة بالمخاطر، من العربان واللصوص، والمتسولين.

مشكلة الماء فى الحجاز

ومن المشـكلات والمصاعب التى يعانيها الحجاج أثناء تأديـة هـذه الشـعيرة المقدسة قلة الماء وغلاء سـعره، وكونه مثلّجاً بارداً أو قذراً ومتسخاً، وعذوبته أو ملوحته، وكيفية جلبه والتزود به طوال طريق الحج سواء المصرى أو الشامى أو اليمنى.

وفى هذا الصدد أشار أحد الرحالة/ الحجاج الذين دونوا رحلات حجهم أن المياه فى مكة نوعين:

۱- نوع صالـح للشـرب نوعـاً مـا يمكن الوصول إليه من خلاـل حفر الآبـار، والعيون، والمخزون فى الوهاد والحفر وصـهاريج المنازل. وهذا النوع رخيص الثمن، ويشير هنا إلى أن بئر زمزم تدخل فى هذا النوع من المياه.

۲- والنوع الآخر الماء العذب، وهو مسـتخرج من البحر بواسـطة التبخير (الكنداسة)، وثمن الصـفيحة فى موسم الحج قرشين سعوديين، أو الماء المسـتخرج من العيون البعيـدة، وهنا يـذكر- مثالًا على هـذا النوع من الماء- فيقول: إنها عين زبيدة التى وصـفها بأنها تسير فى قنوات تسـقى مكة، ولكنه يذكّر بغلاء قيمة وأسـعار المياه فى جدة ومكة، وهذا ما كانت تسـعى للحد منه حكومة الشريف آنذاك ثم الحكومة السعودية فيما بعد.

كما يشير هذا الحاج/ الرحالة/ المؤرخ لرحلته أن هناك نوعاً جديداً من المواقع التى تكثر فيها المياه

۱- عبداللَّه الحبشى: الرحالة اليمنيون: رحلةجغمان: ۱۷۸.

ص: ۲۳۱

ويستفيد منها الحجاج وهى «البازانات» وهى: خزانات يتجمع فيها الماء قبل موسم الحج بفترة طويلة، وأهم هذه البازانات- كما يقول- بازان أم عباس الذى بناه الملك فؤاد الأول، وكان مبرة لجميع الحجاج وخاصة الحجاج المصريين.

ورغم ذلك، فإن الماء قد ينقطع ويقل، ولذلك كانت من أهم المشاكل أن يزيد سعر الماء فيضطر الحاج أن يشتريه تحت ضغط الاحتياج الضرورى، وقد يكون الحمالون هم المسؤولون عن رفع أسعاره أثناء موسم الحج لاسيما إذا كانت خيمة الحاج بعيدة (۱).

وفى هذا السياق، يذكر إبراهيم باشا عين زبيدة، ودورها فى التخفيف من حدة مشكلة المياه فى الحجاز وفى مكة خاصة، ويعتبرها المصدر الأول للمياه حيث تسير فى قنوات من مصدرها إلى عرفة وبقية المشاعر وحتى مكة، ومن هذه القنوات يستقى الحاج ويشرب الأهالى ويملؤون منها الصهاريج.

ويشير كذلك إلى أن هذه المياه لا تكفى للحجيج نساءاً ورجالًا وأطفالًا، ولا حتى لوسائل نقلهم من الدواب والحيوانات التى تحتاج إلى الماء، فيكثر الزحام وتتسخ المياه حتى لا تعد صالحة لاستخدام الآدمى من شرب وغيره.

وبعض الحجاج يتوضأ من هذه الأحواض والمجارى المائية، بل ويغتسلون، ويغسلون ملابسهم مما يسبب الأوبئة والأمراض الخطيرة فى الحج.

ولعل أهم إشارة هنا أنه لا- يوجد بيوت للخلاء يقضى فيها الحجاج حاجاتهم، فيلجأون إلى الأماكن الفارغة خارج الخيام والبيوت ويعملون ما يسهل اللّه به، فتكثر الروائح الكريهة وتتصاعد حتى تزكم الأنوف وتفسد المياه المجاورة.

۱- عباس متولى حمادة: ۲۸- ۲۹، ۳۳- ۷۷.

ص: ۲۳۲

وقلة الماء فی مکة والمشاعر المقدسة یقابلها ندرة وقلة متناهیة فی ینبع، وذلک لعدم نزول الأمطار، ولهذا یزید سعر القربة من خمسة قروش حتی ستة، وذلک لأن الحمالین یحملون الماء علی متون الإبل من مسیرة عشرة ساعات ذهاباً وإیاباً (۱).

ومن المشکلات التی تواجه الحاج فی هذا المجال المائی، أن الآبار تجف ویقل ماؤها، بل وتنشف ویروح ضحیة ذلک کثیر من الحجاج ظمأ، ثم موت ووفاة. ولذلک عندما جاء الحکم السعودی تنبه لقیمة وجود الماء فی المشاعر المقدسة وعلی طول طریق الحج فحفر الآبار الارتوازیة، واستخدم الآلات الحدیثة لاستخراج الماء من جوف الأرض، فزاد سبیل الماء فی مکة والمشاعر المقدسة. کما أسست الحکومة السعودیة معامل حدیثة لإنتاج الثلج الذی یبرد علی الحجاج أثناء موسم الحج الحار الذی یزعجهم (۲).

وبذلک نتیقن أن الماء من ضروریات الحاج التی یسعی لتوفیرها وتنوع مصادرها والأخذ منها علی قدر حاجته، لا سیما إذا کان من بلاد تکثر فیها المیاه، ومتدفقة من الأنهار وتحلیة البحار والآبار وغیرها.

وهکذا یتضح من هذا المحور أن الحجاج یعیشون أیاماً صعبة منذ أن

۱- إبراهیم رفعت باشا: ۲۰۸- ۲۰۹، و ۱: ۲، و ۲: ۵، وأنظر محمد صادق باشا: ۱۰۸.

۲- شکیب أرسلان: ۱۹- ۲۰، وأنظر إبراهیم عبدالقادر المازنی، رحلة الحجاز: ۴۰.

ص: ۲۳۳

يقرروا سفرهم لأداء هذه الشعيرة المقدسة وحتى يعودوا إلى ديارهم، وذلك من خلال معاناتهم عبر الطرق التى يعبرونها سواء من بلادهم إلى الحجاز أو من جدة إلى مكة والمشاعر المقدسة والمدينة المنورة.

كما وقفنا على أهم الصعاب والمشكلات التى يعانيها الحجاج وتواجههم أثناء تأدية فريضة الحج ومنها الأمراض والأوبئة، وقطاع الطرق واللصوص من العربان (بدو الحجاز) والمتسولين على الطرق الداخلية بين مكة المكرمة والمدينة المنورة. ومنها كذلك مشكلة الماء العذب الذى ينقص ويقل لدرجة تزعج كثيراً من الحجاج. وهذا فضلًا عن بعض المشكلات المتعلقة بالسفن والبواخر التى تنقل الحجاج أو المطوفين الذين لا يأبهون بمتطلبات الحاج الروحية والنفسية وغير ذلك.

وبهذا نكونقد ناقشنا أهم وأبرز المصاعب والمشكلات التى واجهت أصحاب الرحلات التى درسناها.

المحورالثالث:

الواقع المعيشى لمناطق الحج

جدة- مكة- المدينة

تعرّض كثير من كتاب الرحلات الذين تداخلنا مع كتبهم- دراسةً وتحليلًا- إلى وصف الأحوال الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والدينية، والثقافية والأمنية والطبية التى شاهدوا ووقفوا عليها فى منطقة الحجاز، وخاصة مناطق الحج فيها، مكة والمدينة وجدة. وبينوا لنا كثيراً من الصور التى تعطينا معرفة عن الواقع المعيشى فى هذه الأماكن وتجعل القارىء أكثر إحاطة وإلماماً بالفترة الزمنية التى تمت فيها رحلة الحج، وما صادفه الحاج/ الرحالة من وقائع وملابسات، وما قدّمه من ملاحظات واقتراحات.

وفيما يلى يتمحور حديثنا عن تلك الأحوال والمظاهر فى أبعادها المتعددة.

ص: ۲۳۴

أولًا: أبرز المظاهر الاجتماعية / البعد الاجتماعى:

للوهلة الأولى يبدو تعمق الرحالة/ الحجاج فى النسيج الاجتماعى لمناطق الحج، ويبدو ذلك جلياً من خلال رصدهم الموثق للأحوال الاجتماعية التى عايشوها أثناء رحلة الحج المباركة.

ولعل أبرز المظاهر الاجتماعية التى وقفوا عليها ما يلى:

١/ ١ مايتعلق بالسكان من مواطنين وحجاج:

تشير بعض كتب الرحلات إلى أن السكان فى مناطق الحج- جدة- مكة والمدينة- خليط من أجناس مختلفة، فيهم المواطن الأصلى الحجازى‌الصميم، ويطلق عليه المكى، الحجازى، وفيهم الأعراب من أهل البادية المحيطة بهذه المناطق، وفيهم الحضارم من جنوب الجزيرة العربية، وفيهم من أهل نجد، وفيهم العرب المصريون والشوام والمغاربة، وفيهم الترك والهنود والأفغان والجاوة (من أندونيسيا) والبخارية من بخارة (١).

وقد ذكر أحد الرحالة/ الحجاج فى مذكراته أن أعداد السكان فى مكة المكرمة عام ١٩٠٧ م/ ١٣٢٥ ه كما ورد فى الإحصائيات العثمانية (١٥٠٠٠٠) مائة وخمسون ألف نسمة موزعة على النحو التالى:

٥٠٠٠٠ (خمسون ألفاً) من أهالى مكة.

١٠٠٠٠ (عشرة آلاف) سليمان وأفغان.

١٢٠٠٠ (اثنا عشر ألفاً) من الهنود.

٢٥٠٠٠ (خمسة وعشرون ألفاً) من البدو، واليمن والحضارم.

٥٠٠٠ (خمسة آلاف) من بلاد الشام.

٥٠٠٠ (خمسة آلاف) من المغاربة.

١- إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين ١: ٢٠١، والحاج عبدالعزيز صبرى بك: تذكار الحجاز: ٢٠٥.

ص: ۲۳۵

۸۰۰۰ (ثمانية آلاف) من الأتراك والمصريين وغيرهم.

۱۵۰۰۰ (خمسة عشر ألفاً) من جاوة (۱).

ولعل السبب فى هذا الخليط المركب من الأجناس المختلفة هو ما يفد من الحجاج إلى الأراضى المقدسة لأداء فريضة الحج، ثم البقاء والاستيطان فى هذه المناطق؛ طلباً للرزق أو مجاورة الحرمين الشريفين.

لقد أدى هذا التمازج بين الأجناس المختلفة إلى بروز قيم اجتماعية جديدة، أثرت على المسكن والملبس واللغة، بحيث أصبح كل ذلک صورةً مما يجده الإنسان فى معظم البلاد العربية والإسلامية.

وما يزيد فى هذا التمازج والاختلاط، الأعداد الكبيرة من الحجاج التى تفد فى كل عام إلى مكة المكرمة، وقد بلغ عددهم فى عام ۱۳۵۴ ه (۱۰۰۰۰۰ مائة ألف حاج) من أقطار العالم العربى والإسلامى، وفيهم قبائل همجية لا نظام لها، مطبوعة على الفوضى، ومتميزين بالقذارة فى المظهر والملبس (۲).

وتبعاً لذلک، تحددت أنواع المساكن والعمارة الملائمة لمنطقة الحجاز وأجوائها المناخية التى يغلب عليها الحرارة طوال أشهر العام، ولذلک نجد البيوت والعمارة الحجازية تمتاز بالعلو والارتفاع ما بين دورين إلى ثلاث أدوار، وتوزع الغرف والحجرات عليها، فيخصص الدور الأعلى لحجر الاستقبال، وفى الدور الأسفل غرف المائدة والمطبخ.

ولكل بيت بوابة تفتح وتغلق ولها باب صغير يسمى خوخه، وله كذلک فناء متوسط وسلم للصعود للأدوار العليا، وتتميز بأن درجاتها مرتفعة جداً وبعضها أعلى من بعض وأضيق وتشكل خطراً أثناء النزول، وقد يكون للبيت الواحد أكثر من سلّم، كما أن له نوافذ تسمى

۱- أنظر محمد لبيب البتنونى، الرحلة الحجازية: ۴۱- ۴۲.

۲- عباس متولى حمادة، مشاهداتى فى الحجاز: ۶۰.

ص: ۲۳۶

بالمشربيات، وفى الجملة فإن المساكن فى الحجاز صغيرة وجميلة طرازها شرقى عتيق مؤثث بالأثاث الفاخر والذوق السليم (۱).

۲ / ۱ ما يتعلق بالعادات والأخلاق والتقاليد

تتحدث الكتب التى بين أيدينا بشىء من التفصيل عن العادات والتقاليد الحجازية، وأخلاق الأهالى، فيذكرون من ذلك الكرم، فالحجازيون كرام يبذلون فوق مقدورهم، وكان كبار الشخصيات الحجازية أمثال محمد نصيف وإمام الحرم الشيخ أبو السمح يستقبلون الضيوف على موائدهم العامرة طوال أيام الحج، وكان أهل المدينة المنورة أهل وداعة وكرم نفس وشجاعة أدبية ويمتازون بالعلم والتواضع والصبر والجلد، كما يتصفون بالهدوء والسكينة والرزانة وسمو النفس وحسن الطباع فى غير تصنع أو ادعاء أو تظاهر، وإنما كل ذلك غريزة وصفات ثابتة، وليس هذا غريب لأنهم من السلالة الطاهرة من الأنصار والمهاجرة. كما يصف السكان فى جدة بعادات الحلم والأناة لا يستفزون ولا يغضبون (۲).

ومن العادات الحسنة لدى أهل الحجاز- وخصوصاً الأشراف منهم- إرسال الأبناء إلى البادية حول مدينة الطائف لتعليم الفروسية والبداوة الحازمة، واللغة الفصيحة. كما يتصفون بالتدين الشديد حيث تتضح مظاهره من كثرة ازدحام المصلين فى مساجد جدة، وكذلك إقامة شرع اللّه (۳).

ومع كل هذه العادات الحميدة،

۱- عبداللّه محمد الحبشى: الرحالة اليمنيون، رحلة جغمان: ۴۲- ۴۵، وإبراهيم عبدالقادر المازنى، رحلة الحجاز: ۴۲- ۴۵، وعبداللّه محمد الحبشى: الرحالة اليمنيون، رحلة يحيى بن المطهر، بلوغ المرام: ۱۱۸.

۲- أنظر محى الدين رضا، رحلتى إلى الحجاز: ۱۰۸، وعباس متولى حمادة: ۱۲۰، وإبراهيم رفعت باشا: ۲۰۳.

۳- أنظر عباس متولى حمادة: ۲۷، ومحى الدين رضا: ۱۱۴.

ص: ۲۳۷

والصفات الخلقية المميزة، نجد لدى الحجازيين بعض العادات المستقبحة/ السيئة، كشرب التتن/ الدخان والشيشة، وربما تصل بهم إلى شرب المسكر من خمر وغيرها، وكذلك بعض العادات والسلوكيات المشينة كارتكاب الفواحش المخالفة للدين كالزنا واللواط والقتل والسرقة وقطع الطريق.

وهناك بعض العادات والأخلاق المرفوضة مثل التسول والذى لاحظه معظم الحجاج الرحالة/ فى مكة وجدة وعلى طول الطريق إلى المدينة، حيث يشاهد المسافر جماعات كثيرة من الرجال والنساء والأطفال والشباب يقفون صفوفاً يتسولون الحجاج، وفيهم من الفاقة والمسكنة والعرى ما يدفعهم لذلك، وهؤلاء من سلالة البدو الذين كانوا قبل ذلك يقطعون الطريق ويأخذون الرسوم من الحجاج فأصبحوا سائلين متسولين، ولكن فى الفترات التاريخية التى حكم فيها ابن سعود قضى على هذه الظاهرة (۱).

ولعل أغرب ما قيل فى مسألة العادات والتقاليد، وما نقله الحاج اليمنى يحيى ابن المطهر يصف فيه الشريف غالب عام ۱۲۱۱ ه بأنه يحمل الغليون ولا يخشى من استخدام التتن، وهو مجال متاح للأشراف ولغيرهم من الطبقات الاجتماعية والمجتمع الحجازى، كما يصف الشريف غالب بالظلم والجبروت والإسراع فى إزهاق النفوس البريئة (۲).

أضف إلى ذلك عادة الاستماع إلى الطرب والغناء، وقضاء الأوقات فى اللعب والتسلية وخاصة أيام الحج، حيث يحيون أيام منى بالألعاب النارية التى أبهرت أحد الحجاج اليمنيين وأعجب بها، ووصفها وصفاً دقيقاً (۳).

۱- عباس متولى: ۴۵، وإبراهيم عبدالقادر المازنى: ۴۵.

۲- أنظر الرحالة اليمنيون، رحلة يحيى بن المطهر: ۱۱۱.

۳- المصدر نفسه: ۱۱۳، وأنظر إبراهيم رفعت باشا: ۲۰۴، وإبراهيم المازنى: ۲۶- ۳۱.

ص: ۲۳۸

ومن عاداتهم أيضاً، الأناقة فى المأكل والمشرب، واللباس ذو الألوان الزاهية، وتقديم الشاى والقهوة للضيف فى أى وقت، ومن عادات الشباب أيضاً تكحيل العين وتظفير شعر الرأس وشدة المراس على ركوب الخيل والفروسية، كما يوصف أهل الحجاز بأنهم شعب مترف، وخاصة على مستوى الشخصيات الكبيرة حيث نجد الماء المعدنى وأشهى المأكولات ونظام الطبخ الراقى، وطريقة تنظيم الموائد على الأسلوب الغربى والشرقى، وتوفر الفواكه الطازجة ورخص أسعارها وأثمانها (۱).

هذا على مستوى النصف الأول من المجتمع (الرجال)، أما النصف الآخر فهم النساء اللواتى وصفهن أحد الرحالة الحجاج بأنهن يتميزن على كل النساء فى الأقطار الإسلامية، «متمسكة بدينها، صائنة لعفافها وشرفها، حافظة لأنوثتها، لم تنغمس فى تيار المدنية الجارف الفاتك بالأعراض والمضيع للآداب، تلبس الثياب الفضفاضة الواسعة التى لا تحيط بأعضائها ولا يظهر تفاصيل جسمها، تغطى وجهها بغطاء كثيف له فتحتين أمام العينين وبعضها منسوج لإتاحة الرؤية الجيدة للمرأة، ولا يمكن للخادم الدخول عليهن وإنما يكلمهن من وراء حجاب».

وفى هذا السياق تذكر بعض الكتب التى بين أيدينا أن المرأة فى الحجاز تشرب النارجيلة/ الشيشة، وتقصر فى خدمة منزل زوجها، متكلات على الخدم، ويثقلن كواهل الأزواج بالطلبات الباهظة.

كما نجد فى هذا السياق كثيراً من عادات الزواج والمآتم، واحتفالات المجتمع بحفظ أبنائهم للقرآن الكريم.

ولكن الجميل فى الأمر أن أحد الكتاب أشار إلى أزمة الزواج فى المجتمع الحجازى- وخاصّةً المكى- وأكد على أنه تابع المسألة فوجدها

۱- محى الدين رضا: ۱۷، وإبراهيم رفعت باشا: ۲۰۴.

ص: ۲۳۹

تشكل أزمة كبيرة خاصة لدى الطبقات الفقيرة والمتوسطة، ويعيد السبب فى ذلك إلى المغالاة فى المهور، وهذا لا يتفق مع الحالة المالية وما هم فيه من بؤس وشقاء وفاقة (۱).

۳/ ۱ ما يتعلق باللغة:

أشرنا سابقاً أن من عادة الأشراف إرسال أبنائهم إلى البادية لاكتساب المهارات اللغوية الفصيحة، والتدريب على الرجولة والفروسية والشجاعة وغيرها. وما ذلك إلا لما صاحب المجتمع المكى من تخالط الأجناس والشعوب فضعفت على أثر ذلك اللغة الفصيحة وحل محلها كلام شعبى دارج لا ـ هو بالفصحى ولا هو بالعربى، بل هو خليط من لغات أخرى غير العربية: فارسية وتركية وغيرها. فأصبحت اللغة فى مكة ومناطق الحج الأخرى غير مفهومة، ألفاظ عربية غير فصيحة، لهجة حجازية دارجة. وهذه سلبية تحسب على أهل الحجاز، ومكة خاصة.

ولكن الميزة فى هذا الوضع أن المكيين أصبحوا يعرفون مجموعة من اللغات غير العربية مثل الفارسية، والجاوية، والتركية والهندية، ولا يملك هذه الخاصية سوى المطوفين لاحتكاكهم المباشر مع هذه اللغة. أما أهل البادية فلغتهم العربية الفصحى لعدم اختلاطهم، ولهم لهجات خاصة بكل قبيلة يصعب على الحاج التواصل معها (۲).

ثانياً: أبرز المظاهر الاقتصادية / البعد الاقتصادى:

يعتبر الحج وأيامه التى قد تمتد إلى شهرين أو ثلاثة أشهر أحد المواسم الاقتصادية الحولية التى تمر بها منطقة الحجاز عامة، ومناطق الحج (جدة- مكة- المدينة) بشكل خاص.

۱- عباس متولى: ۲۷، ۶۳- ۶۴، وإبراهيم رفعت باشا: ۲۰۵.

۲- محمد لبيب البتنونى: الرحلة الحجازية: ۴۲- ۴۴، وعباس متولى حمادة: ۴۸.

ص: ۲۴۰

والـذى ينتظره أهـالى الحجاز كل عام يـديرون فيه شؤونهم الاقتصاديـة ويكسـبون من ورائه مالًا وفيراً، يكفيهم طوال عامهم حتى يأتى الموسم الجديد.

ولذلك يشير كثير من أصحاب الرحلات التى بين أيدينا إلى أن مكة تتحول إلى أسواق متكاملة ومتعددة أثناء موسم الحج، حيث يرد إليها الكثير من المنتجات الصـناعية والتجارية والزراعية، مثل العطور والسـبح والسجاجيد والمنسوجات الحريرية والقطنية. والخضروات والفواكه والصناعات الفضية والذهبية والأوانى النحاسية والخردوات والتى يشتريها الحجاج كهدايا يعودون بها لأسرهم وأهاليهم.

أما القيمون (۱)على التجارة فى الحجاز فى عهد الأشـراف فقد كان الأغراب والأجانب وخاصة الهنود الذين سـكنوها واستوطنوها. أما الأهالى فإنهم يكتفون بالتجارة من خلال الطوافة التى تدر عليهم دخلًا يسترزقون منه طوال العام. ولذلك فإن الحجازيين لا يسـتفيدون من العوائد المالية التى يجنيها التجار الأجانب (۲).

وتعتمد التجارة الحجازية على أنواع متعددة من حدادة، وصناعة، وتداول العملات بيعاً وشراءاً، والطوافة وتأجير المنازل، وأخيراً تجارة الرقيق.

هـذا فى مكـة المكرمـة، أما الحالـة الاقتصاديـة فى المدينـة المنورة فهى ليست بعيـدة عما فى مكة، فوارداتها خارجية من جاوه والشام والهند مثل الأقمشة القطنية والصوفية والحريرية والسـبح والليف الأبيض والحناء والسـجاد والبسط. لكن أهم تجارة فى المدينة المنورة هى تجارة التمور، لكثرة النخيل والبساتين المنتجة له والتى يقال: إنها تنتج أكثر من سبعين صنفاً من التمور.

ولا تقوم الأسواق فى المدينة

۱- إبراهيم رفعت باشا: ۲۰۶- ۲۰۷.

۲- عباس متولى: ۴۸، ومحمد لبيب البتنونى: ۶۰.

ص: ٢٤١

بشكل كبير إلا أيام الحج والموسم الرجبى حيث يجد الحاج والزائر جميع متطلباته ابتداء من الباب المصرى إلى الحرم عبر شارع ضيق طوله حوالى ٥٠٠ متر (١).

وعلى أية حال، فقد كانت الحالة الاقتصادية فى الحجاز، وفى مناطق الحج خاصة تسير بشكل جديد، لأن ما يصرفه الحجاج فترة بقائهم فى الحجاز- وفى مكة خصوصاً- يصل إلى مليون جنيه تقريباً خلال فترة وجيزة تقدر بشهر واحد، وذلك فى أجرة المساكن والمطوفين والزمازمة وشراء بعض الهدايا، ولذلك فإن بعض سكان مكة ينظرون إلى الحاج وإلى فترة الحج أنها مصدر رزقهم ولا بد من الاستفادة منهم قدر الإمكان (٢).

أضف إلى ذلك أن الأسعار رخيصة والأثمان زهيدة مما يتيح للحجاج أن يشتروا مايريدون ويتعاملوا اقتصادياً بكل ارتياح، والطعام متوفر وأسعاره جيدة.

ثالثاً: أبرز المظاهر السياسية / البعد السياسى:

ومن خلال تحليلنا ودراستنا لكتب الرحلات الشرقية إلى الحج، لفت نظرى أن أصحاب هذه الرحلات قد عايشوا ثلاث فترات سياسية فى الحجاز وهى كما يلى:

الفترة العثمانية: وهى فترة الشرافة بمكة إلى ما قبل حكم الشريف حسين.

الفترة الهاشمية: فترة الشريف حسين بن على.

الفترة السعودية: فترة الملك عبدالعزيز وبداية الحكم السعودى.

ومن خلال هذه الفترات السياسية ومجمل فعالياتها فى الحجاز عامة وتجاه الحجاج ومناطق الحج خاصة، كانوا يكتبون ويشيرون إلى بعض القضايا والأحداث السياسية.

فمثلًا: محمد صادق باشا- وهو من أوائل الرحالة الحجاج المشارقة/

١- محمد البتنونى: ٢٥۴.

٢- المصدر نفسه: ۶٢.

ص: ۲۴۲

المصريين، والذى زار الحجاز أربع مرات بمهام مختلفة، فمرة مستكشفاً للطريق بين الوجه وينبع والمدينة المنورة، ومرة للعمرة، وثالث مرة حاجاً وأميناً للعدة. وأخيراً مسؤولًا عن تسليم صدقة القمح لأهالى مكة والمدينة، وكانت على النحو التالى:

الأولى عام ۱۲۷۷ ه/ ۱۸۶۰ م وألحق بها بعد عام واحد رحلة أخرى عام ۱۲۷۸ ه/ ۱۸۶۱ م، والثانية عام ۱۲۹۷ ه/ ۱۸۸۰ م، والثالثة عام ۱۳۰۲ ه/ ۱۸۸۴ م، والرابعة عام ۱۳۰۳ ه/ ۱۸۸۵ م، وفى كل هذه الرحلات نجد هذا الكاتب يصف منطقة الحجاز ويحددها سياسياً، بأنها ولاية تقع بين نجد وتهامة، ومساحتها، حوالى (۱۱۹۳۵۱۷) كيلومتراً مربعاً. ومجموع سكانها ما بين (۷۰۰۰۰۰ و ۸۰۰۰۰۰) جميعهم من المسلمين التابعين للدولة العثمانية، وأن حدودها تمتد من عسير جنوباً إلى سوريا شمالًا، ومن البحر الأحمر غرباً إلى صحراء نجد شرقاً (۱)«۱».

ولقد دانت هذه المنطقة للدولة العثمانية عام ۹۲۳ ه ۱۵۱۷ م. بعد دخول السلطان سليم الأول مصر وأطاعه شريف مكة ووالى الحجاز آنذاك، وأعلن خضوعه للحكم العثمانى.

وبدأ الأمراء والحكام الأشراف يتناوبون على حكومة الحجاز ابتداء من أسرة أبوالبركات، ثم أسرة بنوزيد، ثم أخيراً فى بنى عون الذين ينتسب إليهم الشريف حسين بن على حاكم الحجاز التابع للدولة العثمانية عام ۱۹۰۸ م/ ۱۳۲۶ ه، والمستقل عنها بعد عام ۱۹۱۶ م/ ۱۳۳۴ ه (۲).

ومكة هى عاصمة الحجاز وفيها محل حكومة الشريف وتنقسم إلى قسمين: إدارى، ومالى عسكرى.

۱- محمد صادق باشا: الرحلات الحجازية، إعداد وتحرير، محمد همام فكرى ط ۱، بدر للنشر والتوزيع، بيروت، ۱۹۹۹ م: ۲۰۱، ۳۳۱.

۲- أنظر: نضال داود المومنى: الشريف الحسين بن على والخلافة، لجنة تاريخ الأردن، مطابع الصفدى، عمان، ۱۹۹۶ م: ۱۵ – ۷۵، وأنظر: محمد لبيب البتنونى: ۷۳– ۸۱.

ص: ۲۴۳

فأما الإدارى ففى يد الشريف أمير مكة ويسمونه سيد الجميع، وأما المالى العسكرى ففى يد الوالى الذى يكون تركياً/ عثمانياً. وعليه فالشريف يحكم فى القضايا الهامة.

وأما إبراهيم رفعت باشا الذى زار الحجاز أربع مرات ما بين سنة ۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۱ م، وسنة ۱۳۲۵ ه/ ۱۹۰۸ م فيصف الأحوال السياسية فى الحجاز بأن الحاكم آنذاك هو الشريف عون الرفيق الذى كان يجلس للحكم فى دار الإمارة من الساعة الخامسة نهاراً قبيل العصر وتعرض عليه المسائل العامة، أما صباح الجمعة فإنه يستقبل الوالى وكبار الموظفين والأشراف وعلية المجتمع فى مكة، وذلك فى دار الإمارة أيضاً (۱).

ورغم ما يبدو من قيام الشريف عون الرفيق بدوره فى الحكم إلا أنه أخذ عليه الشدة والجبروت والظلم والطغيان، حتى كتب عنه الكتاب فى الصحف مثل المقتطف والمؤيد والوطن، واشتكى منه حجاج جاوه والهند والمصريون والسودانيون، وكل هذا ناتج عن الواقع السياسى الذى تعيشه مناطق الحج فى الحجاز نتيجة للسياسة التى يمارسها الشريف عون الرفيق.

ولعل هذه السياسة التى مارسها الشريف عون الرفيق هى التى تصلح

۱- محمد لبيب البتنونى: ۴۸- ۴۹، وأنظر إبراهيم رفعت باشا ۱: ۲۰۴.

ص: ۲۴۴

مع حال العربان الأشرار الذين لا ـ ترغمهم إلا القوة ولا يعوقهم إلا البطش بهم، ولكن المطلوب هو أن يضم إلى القوة العدالة لكبح الأشرار عن شرورهم، وتأليف قلوب الناس والحجاج لحاكمهم وشريفهم (۱).

والبارز فى الحالة السياسية أيام حكم الأشراف قبل الشريف حسين ضعف الدولة وانعدام الأمن وتسلط العربان، وما يقابله الحجاج من مصاعب أثناء السفر من مكة إلى المدينة والخوف على أنفسهم وأموالهم.

وفى ظل هذه الظروف كانت هناك فترات ناصعة لحكم الأشراف أو الولاة العثمانيين، فهذا الرحالة جغمان يصف الوالى أحمد باشا والى الحجاز بأنه متواضع، يخرج للجلوس فى المسعى من الصباح إلى الظهر، ويفصل بين الخصومات وينتقم من أهل الريب من العربان (۲).

وكذلك ما رواه أحد الحجاج من أن الشريف غالب قبض على مجموعة من المتهمين بالسرقة أيام الحج فضبطهم بالحديد وعند وصوله مكة أمر بضرب أعناقهم، وصلبوا أمام داره يمر بهم الخاصة والعامة للعبرة والاتعاظ والإرهاب (۳).

وتشير إحدى الرحلات الشرقية فى عام ۱۹۰۴ م/ ۱۳۲۲ ه أنه حصلت فتنة فى المدينة المنورة بين أحد وجهاء المدينة ومحافظها وصلت لدرجة التمرد والحرب، فأرسلت الحكومة العثمانية لجنة للتحقيق وقررت- بعد دراسة المشكلة- إدانة المتمردين ورئيسهم السيد عبدالقادر بين عبيداللّه الكردى، وحكموا عليهم بالنفى إلى الطائف، وأما الرئيس فقد سافر مع المحمل الشامى إلى بيروت، وبعد سنتين أفرج عن المنفيين وعادوا إلى المدينة (۴).

ولما وصل الحكم والشرافة فى

۱- إبراهيم رفعت باشا ۱: ۶۴، ۷۹- ۸۵.

۲- عبداللّه محمد الحبشى، الرحالة اليمنيون، رحلة جغمان: ۱۶۶- ۱۶۷.

۳- المصدر نفسه، رحلة يحيى بن المطهر: ۱۱۱.

۴- إبراهيم رفعت باشا ۱۲: ۱۰۵- ۱۰۶.

ص: ۲۴۵

الحجاز إلى الشريف حسين بن على وبويع أميراً لمكة عام ۱۳۲۷ ه بدأت الأحوال السياسية تتغير إلى الأفضل فبعد أن كانت أيام أسلافه فوضى واضطرابات ونهب وسلب وكان الحاج لا يأمن على نفسه وأمواله، تغيرت الأحوال فقام الأمير الحسين بن على بالأمر خير قيام وبهمة لا ـ تعرف الملل، وضرب على أيدى القبائل والعربان، وبدأ فى تشكيل حكومته السياسية على الصورة المعاصرة والحديثة، فتحقق الأمن والسلام، وقضى على مشاكل العربان قطاع الطرق (۱).

وفى ۱۵ ذى‌الحجة ۱۳۳۴ ه نشرت جريدة القبلة خبراً عن تأسيس الحكومة العربية الجديدة التى تشكلت فى ۷ ذى‌الحجة ۱۳۳۴ ه بمرسوم شريفى يقضى بتأليف هيئة الوكلاء، ومجلس الشيوخ (۲).وهذا دليل على استقرار الحكم الهاشمى والبداية الجادة لدولة عصرية لها نظامها الإدارى والسياسى المعروف.

ولما جاءت الفترة السعودية لحكم الحجاز، وجدنا كثيراً من الكتاب/ الرحالة يناقشون هذه الفترة ويشيرون إليها وإلى الواقع السياسى، بل ويشيرون إلى إرهاصات الحكم السعودى فى الحجاز قبل هذه الفترة، فمثلًا هناك إشارات عن آل سعود فى نجد وعلاقتهم بالأشراف فى الحجاز واستيلائهم على المدينة وتطبيق السلطة بشكل فعال، فهدموا القباب ومنعوا المحمل المصرى، وموقف الدولة العثمانية التى أرسلت محمد على باشا من مصر وانتصر عليهم، وأخذ قادتهم وأرسلهم إلى استانبول حيث تم إعدام بعضهم هناك (۳).

وقد تهيأ لمنطقة الحجاز عامة ومناطق الحج خاصة فى ظل العهد السعودى ما لم يتحقق لها فى العهود السابقة من الرخاء والأمن والتنظيم

۱- الحاج عبدالعزيز صبرى بك: ۸۳.

۲- الإمام محمد رشيد رضا: ۱۷۳- ۱۷۵.

۳- أنظر: محمد البتنونى: ۸۷- ۹۱.

ص: ۲۴۶

السياسی والإداری. وكل الحجاج الذين زاروا الحجاز فی هذه الفترة يذكرون ذلك، بل وأكثر منه.

فمثلًاهذا محی‌الدين رضا يصف الحالة السياسية فی الحجاز عام ۱۳۵۳ ه ويقول:

إنه يتمتع بالأمن الوارف والصحة الجيدة والسلامة العامة، مما لا يحلم به أحد.

وفی موقع آخر يشير إلی تغير حال قطاع الطريق واللصوص من العربان الذين كانوا يتربصون بالحجاج فی العهود السابقة وأصبحوا اليوم فی- عهد أب عبد سعود- أقرب إلی الانضباط وعدم الاعتداء علی الحجاج، فإذا سار الحاج وحده فی تلك الصحاری بلا رفيق ولم يشأ أن يعطی أحداً من الأعراب المتسولين فلا يجرؤ أحدهم أن ينال من الحاج شيئاً ولا يمد يده بسوء، وهذا بفضل اللّه الذی حول النفوس الشريرة إلی نوع من الخوف بعد تطبيق حكم الشريعة الإسلامية علی المعتدی والسارق والعابث (۱).

ويشير بعض الحجاج الرحالة إلی أن رجال الشرطة فی العهد السعودی كانوا قليلی العدد علی طوال الطريق من جدة إلی مكة، ورغم ذلك فإن الأمن مستتب والحمد للّهويعود السبب فی ذلك إلی التنظيم الإداری الجديد فی الحجاز، فقد نشرت جريدة أم القری الرسمية فی العشرين من صفر ۱۳۴۵ ه الموافق ۳۰ أغسطس ۱۹۲۶ م قانون التعليمات الأساسية ونظام الحكم فی الحجاز ومن أهم المواد فی ذلك القانون ما يلی:

۱- الدولة العربية الحجازية دولة ملكية شورية إسلامية، مستقلة فی جميع الشؤون الداخلية والخارجية.

۲- تنفيذ الأحكام وفق الشريعة الإسلامية وما عليه السلف الصالح.

۳- تقسيم الحجاز إلی ثمان عشرة إمارة، ولكل إمارة أمير يحكم

۱- محی الدين رضا، رحلتی إلی الحجاز: ۱۲، ۱۱۵.

ص: ۲۴۷

بالنيابة عن الملك وهو مسؤول أمامه عن جميع شؤونها.

۴- يتولى النيابة عن الملك فى الحجاز وإدارة الأمور الأمير فيصل، الابن الثانى للملك عبدالعزيز.

۵- يشكل بالحكومة الحجازية مجلس للشورى له مواد وقوانين وضعتها الجمعية العمومية فى الحجاز.

۶- تشكلت بالحجاز ثلاث منالوزارات وهى الداخلية والخارجية والمالية.

۷- هناكإدارات تتبع كل وزارة.

وفى واقع الأمر فإن هذه التنظيمات مظاهر عصرية لدولة متقدمة، ولكنها شكلية فقط والمرجعية الأخيرة تعود لجلالة الملك الذى يعتبر صاحب السلطة فى الدولة والمتصرف فيها وإليه راجع كل أمرها (۱).

رابعاً: أبرز المظاهر الثقافية/ البعد الثقافى:

يتحدث مؤلفو الكتب التى بين أيدينا عن النواحى الثقافية فى الحجاز ويسمونها بالتأخر والرجعية، وذلك بسبب تغلب الجهل والأمية على سكان الحجاز، فلا مدارس ولا تعليم نظامى، ولا وسائل للثقافة، وذلك فى فترة الأشراف المبكرة قبل عهد الشريف حسين، مع أن الحجاز وبالذات مكة والمدينة من أوائل العواصم الإسلامية التى اهتمت بالتعليم والثقافة، لا سيما من خلال الدروس الدينية فى الحرمين الشريفين.

ولعل الذى جعل الكتاب والمؤرخين يأخذون هذه الفكرة عن الحجاز وأهله هو ما شاهدوه من مظاهر التخلف والتراجع النهضوى والاجتماعى والسياسى.

ولكن مع بداية حكم الشريف حسين بن على بدأ الرحالة الحجاج يتحدثون عن المدارس والتعليم والصحافة والأدباء والمعلمين

۱- المصدر نفسه: ۵۰- ۵۱.

ص: ۲۴۸

والمكتبات، وكل مظاهر الثقافة، ويركزون فى ذلك على مكة ودور الحرم المكى الشريف فى التأسيس لهذه الثقافة، ففيه كثير من حلقات العلم حيث يدرس فيها بعض العلوم العربية والتفسير على الطريقة القديمة، وأغلب الطلاب والمتعلمين فى هذه الحلق من الجنس الجاوى ويشرف عليهم حوالى ثلاثين عاملًا ومعلماً.

أما المدينة النبوية فيصفها البتنونى عام ۱۳۲۷ ه بأنها تفتقر إلى المدارس الرسمية، بينما يوجد فيها حوالى سبعة عشر كتاباً لتعليم العلوم البسيطة، أما فى الحرم فتقام حلقات التدريس ويدرس فيه الفقه والتفسير، وهنا- فى المدينة المنورة- تبرز مدرسة القرآن والحديث والتى يعمل فيها الشيخ محمود شويل ويديرها الشيخ أحمد الدهلوى، وينفق عليها من التبرعات الشخصية التى يجود بها رجال المال والخير الهنود (۱).

وفى هذا الإطار نجد مظهراً بارزاً من المظاهر الثقافية، وهو المكتبات العامة والخاصة، سواء فى مكة أو المدينة أو جدة. وتسمى آنذاك «الكتبخانات»، ففى مكة مثلًا- حسب ما رصده البتنونى عام ۱۳۲۷ ه- مكتبتان: الأولى فى باب أم هانى بجوارالحرم واسمها كتبخانة شروانى زادة محمد رشدى باشا، أحد ولاة الحجاز السابقين، والثانية فى باب الدريبة قرب باب السلام واسمها كتبخانة السليمانية التى أسسها السلطان عبدالمجيد، ووفر لها الكتب من شتات الحرم ومما أرسل من العاصمة العثمانية. ولكل مكتبة مأمور يقوم بشؤونها، ولكل منها فهرس يخط باليد، والكتب فيها من معارف متنوعة نحوية وفقهية وتاريخية سواء باللغة العربية وهى الأعم الأغلب أو باقى اللغات مثل الفارسية والهندية والتركية والجاوية. وهنا يشير البتنونى أن هناك كتباً كثيرة كانت فى

۱- محمد لبيب البتنونى: ۳۵۵، وأنظر: عبدالعزيز صبرى: ۱۲۶.

ص: ۲۴۹

دواليب زجاجية بالحرم سُرق بعضها، وأتلف بعضها السيل الذى دخل الحرم (۱).

وأما المدينة المنورة ففيها الكثير من الكتبخانات/ المكتبات التى ذكرها الرحالة/ الحجاج مثل المكتبة المحمودية التى أنشاها السلطان محمود بجوار باب السلام بالمسجد النبوى، وفيها أكثر من أربعة الآف كتاب بين مخطوط ومطبوع، ولها فهرس مطبوع بالعربية والتركية. والمكتبة المعروفة بكتبخانة شيخ الإسلام عارف حكمت القريبة من باب جبريل عليه السلام إلى جهة القبلة، وهى غاية فى التنظيم والترتيب والتنسيق، وعدد كتبها لا يقل عن خمسة آلاف وأربعمائة وأربعة من الكتب بين مخطوط ومطبوع. أما مكتبة السلطان عبدالحميد الأول ففيها حوالى أربعة آلاف وخمسمائة وست وتسعين كتاباً، ومكتبة بشير آغا بجوار باب السلام التى يبلغ عدد مقتنياتها من الكتب حوالى ألفى كتاب (۲).

ومن المظاهر الثقافية أيضاً المطابع والصحف أو الجرائد، حيث تشير المصادر التى بين أيدينا إلى أن الشريف حسين أقدم على إنشاء المطابع والجرائد لتكون وسيلة للنشر المعرفى والثقافى السياسى والاجتماعى، وكان من أول الجرائد فى الحجاز جريدة «القبلة» والمطبعة الخاصة بها فى مكة، وكان يرأسها الشيخ محمد الساسى، وكانت جريدة القبلة هى الجريدة الرسمية فى الحجاز، كما تمّ إنشاء جريدة باسم الفلاح لكنها لم تستمر فى الصدور، وهناك أيضاً مطبعة أخرى أشار إليها البتنونى بأنها مطبعة حكومية خاصة بالولاية العثمانية وتسمى باسمها ويصدر عنها جريدة بالتركية والعربية اسمها حجاز، وهى جريدة شبه رسمية وتنشر كل ما يتعلق بأخبار الحكومة وإعلاناتها (۳).

۱- محمد لبيب البتنونى: ۵۸- ۵۹.

۲- إبراهيم رفعت باشا: ۴۲۳، ومحمد لبيب البتنونى: ۲۵۴.

۳- الحاج عبدالعزيز صبرى بك: ۲۱۱، ومحمد لبيب البتنونى: ۵۷- ۵۹.

ص: ۲۵۰

أما فى المدينة النبوية فقد وجدت صحيفة تحمل نفس الاسم:

«المدينة المنورة»، تصدر باللغة العربية والتركية فى أوقات محدودة، وليست بشكل دائم، فكلما كان الجناب العالى موجوداً فى المدينة صدرت لمتابعة ونشر تحركاته اليومية، وناشرة كل ما كتب عنه من مدائح نظماً ونثراً (۱).

أما فى العهد السعودى، فقد تحسنت الأمور الثقافية واتضحت معالمها من خلال العديد من الوسائل والأساليب الثقافية التى شكلت ما يعرف بالمظاهر الدالة على ثقافة متنامية ومتجددة.

أمّا على المستوى التعليمى، فقد اهتمّت الحكومة بإنشاء المدارس على نفقتها، كما استمر إشرافها على المدارس التى كانت موجودة فى الحجاز منذ العهد الهاشمى والعثمانى مثل مدارس الفلاح، ومدرسة دار الحديث، ورتبت لها مرتبات وإعانات مالية من الإيرادات الجمركية، كما طورت الحكومة السعودية المناهج والمقررات فأدخلت اللغة الإنجليزية ليتعلم أبناؤها الحجازيون لغة عصرية جديدة يحتاجونها حتى يهيئون للبعثات العلمية التى اهتمت بها الحكومة السعودية، فأرسلت مجموعات من طلابها إلى مصر وإلى بعض الدول العربية، وبعض الدول الأوروبية (۲).

أما المدينة المنورة فكان التعليم فيها أقل من مكة المكرمة فلا زالت المدارس فيها على عهد الكتاتيب الأولية، وتعنى بتحفيظ القرآن الكريم والحديث الشريف وخصصت لهذا مدارس القرآن والحديث، وكان يديرها الشيخ أحمد الدهلوى ويعمل فيها الشيخ محمود شويل.

المكتبات العامّة والخاصة تسمى آنذاک «الكتبخانات»- كتابخانه- مثل كتبخانة شروانى‌زاده فى مكّة المكرّمة

۱- المصدر نفسه: ۲۵۵.

۲- عباس متولى حمادة: ۵۷- ۵۸، وأنظر محى الدين رضا: ۹۹.

ص: ۲۵۱

أضف إلى ذلک سبعة عشر کتاباً یقوم بتعلیم العلوم البسیطة فی الوقت الذی کان الحرم النبوی یقوم بدوره التعلیمی والتثقیفی کما کان سابقاً، وأکثر اهتماماته بالعلوم الدینیة من فقه وتفسیر (۱).

والمدارس الحدیثة التی أنشئت فی العهد السعودی بالمدینة النبویة مدرسة العلوم الشرعیة، وهی مدرسة ابتدائیة تدرس أحکام الشریعة فی الفصول العلیا منها، وهناک المدارس الصناعیة المهنیة- ولعلها الأقدم- حیث تعلم الصناعات الیدویة کالجلود والنسیج والبسط والمفارش، ومدرسة الأیتام (۲).

وفی جدة یشیر أحد الرحالة/ الحجاج أنه زار مدرسة ابتدائیة وکان ناظرها السید عمر نصیف، وتجول فیها وزار فصولها ومعلمیها، ووصف بناءها بأنه فخم وأورد أعداداً تقریبیة لطلابها ومعلمیها، فعدد المعلمین ثلاثة عشر معلماً، وعدد تلامیذ الصف التمهیدی مائة وثلاث وثمانون طالباً، وعدد الصف الأول ثمانیة وعشرین طالباً، أما الصف الثانی فعشرون طالباً، والثالث ثمانیة طلاب، والرابع ستة طلاب فقط.

۱- محمد لبیب البتنونی: ۳۵۵.

۲- محمد بن حسن بن عقیل الشریف: المختار من الرحلات الحجازیة، رحلة محمد حسین هیکل: فی منزل الوحی: ۱۲۰۷- ۱۲۰۹.

ص: ۲۵۲

کما أشار إلی أن المقررات والمناهج التی تدرس فی هذه المدرسة مثل المقررات المصریة، ما عدا التاریخ والجغرافیا، فیدرس فیها ما یتناسب مع حالة البلاد السعودیة (۱).

والجدیر بالذکر هنا أن التعلیم فی الحجاز کان مقتصراً علی الذکور فقط ولم یکن تعلیم البنات مهیئاً بشکل رسمی، وإنما کان تعلیمهن بشکل خاص، والأسر التی تهتم بذلک ترسل بناتها إلی کتاب خاص بالبنات، فیه فقیهات معلمات یدرسن الطالبات القراءة فقط، ومن یرغب فی الاستزادة من العلم یحضر لبناته معلمات خاصات فی المنازل (۲).

أما المکتبات فی الحجاز فأهمها مکتبة السید محمد نصیف فی جدة والتی تحتوی علی أنفس المطبوعات من دور نشر کثیرة ومتعددة من ترکیا ومن المغرب ومن الهند ومن مصر.

وفیها مجموعات کبیرة من المخطوطات، ومجموعة من الصور للآثار العربیة والإسلامیة والأندلسیة التی أهدیت إلیه من الثری الأمریکی المستر کرین المشهور بحب العرب والمسلمین.

وهناک مکتبة الحرم المکی بجوار البیت الحرام، وکان یشرف علیها الشیخ محمد سیاد، ودوالیبها من غیر زجاج، وفیها حوالی عشرة آلاف کتاب فی شتی فنون العلم والمعرفة من دین وآداب وتاریخ ونحو وغیرها.

ویکثر المترددون علیها فی أیام الحج من الأدباء والمثقفین للقراءة والنسخ، والمشرف علیها موظف عجوز یقوم علی خدمتها وتنظیمها، کما أن الشیخ محمد سیاد أشرف علی فهرستها وتصنیفها وتنظیمها بشکل یتیح للمستفیدین أن یصلوا إلی الکتاب الذی یریدون بیسر وسهولة (۳).

أما المطابع والصحف والجرائد التی کانت فی الحجاز إبان العهد السعودی، فلم یتحدث الرحالة/

۱- محی الدین رضا: ۳۰.

۲- عباس متولی حمادة: ۵۸.

۳- محی الدین رضا: ۳۰، ۹۸.

ص: ۲۵۳

الحجاج الـذين تـداخلنا مع كتبهم، إلا عن جريدتين تصدران بمكة المكرمة وهما: جريدة أم القرى التى تعتبر الصـحيفة الناطقة بلسان الحكومة، ويطبع منها عدد واحد كل أسـبوع، أى أنها صـحيفة أسـبوعية وتتكون من ورقتين من الحجم الصـغير وبأعداد متواضعة، لأن الحجازيين لا يقرأون الجرائـد كما يقول عباس متولى حمادة الـذى زار الحجاز فى حج عام ۱۳۵۴ ه، ولكنها تطبع حوالى ثلاثة آلاف نسـخة فى موسم الحـج وتوزع على الحجـاج من المشتركين، أمـا الجريـدة الثانيـة فهى جريـدة صوت الحجاز، والتى تصـدر مرتين فى الأسبوع، وهى جريدة أهلية لا تشرف عليها الحكومة بشكل رسمى.

ص: ۲۵۴

ص: ۲۵۵

المصادر التاريخية لجزيرة العرب فى النصوص الجغرافية الإيرانية القديمة

المقدمة:

رسول جعفريان

حبّ الحجاز كان منذ التاريخ الإسلامى حافزاً للمسلمين بجميع طوائفهم وأعراقهم على ترسيم صورة جغرافية لها فى أذهانهم، وصار هذا فيما بعد مصباً لمحاولات شتى للتعرف على جغرافية هذه الديار من قبل علماء وباحثين فى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامى.

ولم يتخلف الإيرانيون، وبشكل أشمل الناطقون باللغة الفارسية، عن هذا الركب- حيث كانت ولا تزال لغتهم تمثل اللغة الثانية فى العالم الإسلامى بعد اللغة العربية فقد كانت لديهم محاولات فى مجالات أدب وتاريخ الحرمين والبلاد التى كانوا يسمونها آنذاك بديار العرب.

والمحفز الوحيد لهذه المحاولات كان العلاقة الدينية والعاطفية مع الحرمين الشريفين، ولهذا كانت كتاباتهم جميعاً فى هذا الإطار، أى فى الأجواء الدينية والعاطفية للحرمين الشريفين، وهذا الجو أوجد فيهم دافع التعرف على ديار العرب لتمهيد الأرضية لمعرفة الحجاز بنحو خاص فى النصوص الجغرافية والتاريخية لدى الإيرانيين.

ص: ۲۵۶

ولا بد هنا من الإشارة إلى امور ثلاثة:

الأوّل: إن المصنفات الجغرافية فى العالم الإسلامى دوّنت تارة على أيدى الإيرانيين، واخرى على أيدى الساكنين فى المنطقة المركزية العربية، وثالثة بيد مؤلفى المغرب الإسلامى.

فمثلًا أبوزيد البلخى (الذى ولد حدود ۲۳۵ ه وكان حياً إلى حوالى ۳۰۸ ه)، وأبو إسحاق الفارسى الإصطخرى (الذى ألف كتاب المسالك والممالك حوالى ۳۱۸- ۳۲۱ ه)، وأبو عبداللّه الجيهانى، والمؤلف المجهول لكتاب حدود العالم (والذى يحتمل أنه كان من أهالى جوزجان، وألفه حوالى ۳۷۲ ه) كانوا إيرانيين.

وأمثال ابن واضح اليعقوبى (مؤلف كتاب البلدان)، وابن حوقل (مؤلف صورة الأرض الذى كتبه فى أواسط القرن الرابع)، والمسعودى وقدامة بن جعفر كانوا من المنطقة المركزية العربية، أما المقدسى صاحب الكتاب القيّم «أحسن التقاسيم» فقد كان من المغرب الإسلامى.

إذن، كان تطور علم الجغرافية الإسلامى نتاج جمع من الباحثين فى أنحاء العالم الإسلامى من الشرق حتى الغرب.

الثانى: إن الآثار الكلاسيكية تبدأ من كتابات البلخى والإصطخرى وتنتهى عند الكتاب الثمين (أحسن التقاسيم) للمقدسى الذى هو نتاج عهد طويل من الكتابات الجغرافية، ثم وجدت بعد ذلك صور اخرى لعلم الجغرافيا، لا يمكن عدها من الآثار الكلاسيكية له، ويمكن احتساب التواريخ المحلية- التى يحتوى قسم كبير منها على معلومات جغرافية- ككتاب تاريخ جرجان، وأخبار إصبهان، والتدوين فى أخبار قزوين، وغيرها فى هذا المضمار، وهكذا الرحلات.

وجدير بالذكر أن علم الجغرافيا نشأ من علم المنازل لسير الطرق (البريد أو الحج)، ثم استقل شيئاً فشيئاً.

الثالث: كانت كثير من المصادر الجغرافية القديمة- فى التمدن الإسلامى- من

ص: ۲۵۷

تأليف الإيرانيين، حيث كانوا يؤلفونها بالعربيـة أو الفارسـية، حتى أن بعضـها كان بالعربيـة ثمّ ترجم إلى الفارسـية فى تلك الأيام، هذا الامتزاج كـان إلى حـد بحيث لا يزال غير واضـح من الناحيـة التاريخيـة هل كان تأليف كتاب المسالك والممالك للإصـطخرى مثلًا باللغة العربيـة ثـم ترجم إلى الفارسـية أو أن الأمر على العكس من ذلك؟ (۱) ونضيـف: إن تـدوين بعض النصوص العربيـة المتعلقة بالحجاز أو بجزيرة العرب تم فى إيران، فقـد تمت المحافظة على النسخ المهمة لهذه الحقبة التاريخية فى مكتبات إيران لقرون عديدة، فعلى سبيل المثال كانت النسخة الوحيدة لكتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة المنسوب إلى الإمام أبى القاسم الحربى من علماء القرن الثالث الهجرى موجودة فى مكتبة مشـهد الرضوية، وقد طبع هذا الكتاب علامة جزيرة العرب الاستاذ حمد الجاسر سنة ۱۹۶۹ م/ ۱۳۸۹ ه، ويعد هذا الكتاب من أعظم الآثار الجغرافية حول جزيرة العرب وطرق الحج.

وأخيراً طبع الكتاب من جديـد مع مقدمة عبداللّه بن ناصـر الوهيبى فى إنكار نسـبة الكتاب إلى الحربى، وذكر أن اسـمه كتاب الطريق للقاضى وكيع محمد بن خلق ابن حيان.

وجدير بالذكر أنّ أباالقاسم الحربى كان منسوباً فى الأصل إلى مرو الروذ من بلاد خراسان، حيث هاجر عدد منهم إلى بغداد، فسـكنوا فى محلة الحربية (باب الحرب)، فكان من ضمنهم هذا العالم الجليل، ولهذا السبب اشتهر بالحربى.

وقد أورد فى هذا الكتاب قصيدة، يذكر فيها لكل منزل من المنازل الواقعة فى مسير الحج من البصرة إلى مكة مخمساً (۲).

۱- تاريـخ الأدب الجغرافى عنـد العرب، كراتشكوفسـكى، ترجمة صـلاح الدين عثمان بن هاشم، دارالغرب الإسـلامى، بيروت ۱۹۸۷/ ۱۴۰۸: ۲۱۶.

۲- كتاب المناسك، ص ۵۴۵- ۵۶۱.

ص: ۲۵۸

هذه القصيدة من أقدم الآثار التى تعطى صورة واضحة لطريق الحج من عراق العجم إلى مكة المكرمة، وهذا الطريق كان عامراً لقرون عديدة، وكان حجاج عراق العرب والعجم يسلكونه للتشرف بالحج، وقد أتبع قصيدته هذه بقصيدةٍ اخرى فى وصف المنازل الموجودة بين البصرة ومكة.

محورية مكة فى النصوص الجغرافية الكلاسيكية

يقوم كلّ ما دوّن بالعربية فى المصادر الجغرافية الفارسية القديمة حول الحجاز، وخاصة الحرمين الشريفين، على أساس النظرية القائلة: إنّ مركز الأرض هو الكعبة المعظمة، وهذا الاعتقاد بالمركزية كان معتمداً على معطيات دينية قبل أن تكون جغرافية، كما ورد فى بعض الروايات أخبار حول يوم دحو الأرض (۲۵ ذى القعدة الحرام) بوصفه يوم بسط الأرض من تحت الكعبة.

كانت كثير من المصادر الجغرافية القديمة- فى التمدن الإسلامى- من تأليف الإيرانيين، حيث كانوا يؤلفونها بالعربية أو الفارسية...

فعلى سبيل المثال، المسالك والممالك لأبى إسحاق إبراهيم الإصطخرى- من مدن فارس- (الذى له نصوص عربية وفارسية قديمة من القرون الهجرية الأولى) يبدأ بحثه ب (ديار العرب). وقد جاء فى وصف ديار العرب ما ترجمته:

«تبركاً وتيمناً نبتدىء بديار العرب وأطرافها لأن القبلة بها وهى أمالقرى، وبذلك الموضع لا يسكن غير العرب، والأرض خاص بهم، ولا يشاركهم فيها أحد» (۱).

۱- المسالك والممالك، ترجمة محمد بن أسعد بن عبداللّه التسترى، إعداد إيرج أفشار، طهران، ۱۴۱۴ ه.

ص: ۲۵۹

ويليه وصف جزيرة العرب وأماكنها، ثم يستعرض شرحاً دقيقاً لمكة وأماكنها التاريخية، ثم يتناول المدينة المنورة ويعطى توضيحات وافية وشافية عنها.

وقد جاءت هذه العبارات بتفاوت يسير فى أشكال العالم لأبى القاسم بن أحمد الجيهانى (۱).

إن أقدم الآثار الجغرافية المدوّنة فى العالم الإسلامى- مع التأكيد على علم المنازل والمراحل- هو المسالك والممالك لأبى القاسم عبيداللَّه بن عبداللَّه بن خردادبه (المتوفى ۲۷۲ أو ۳۰۰ ه). وهذا العالم الإيرانى- كما ينكشف من اسم جده- من أسرة مجوسيّة، وقد التحق جده بالدين الإسلامى، وصار مسلماً.

والحديث عن الحجاز يأتى فى سياق الكلام عن طريق البصرة إلى الحجاز، حيث كان الحجاج يستفيدون منه، فيستعرض المنازل والمراحل المختلفة بين مدن الحجاز، ويقدم توضيحات مفصّلة حول الطرق التى كان يستفيد منها الحجاج للتنقل بين أكناف مكة والمدينة (۲).

ومن الأمور التى ذكرها ما أفاده فى مسير هجرة الرسول صلى الله عليه و آله (۳).

ومن الامور التى تدلّ على عمق الحبّ والعلاقة الدينية الوافرة بهذه الديار المقدّسة، الاهتمام بتبيين مسير الهجرة النبوية.

وهكذا إعطاء توضيح حول حدود الحرم.

ويشاهد هذا التوجه أيضاً فى كتاب صورة الأرض لابن حوقل، الذى كان مؤلفاً عربياً، ويبدو أنّه كان من أهل النصيبيين، وقد أهدى كتابه إلى سيف الدولة

۱- أشكال العالم، إعداد: فيروز المنصورى، طهران، بهنشر، ۱۴۰۸.

۲- المسالك والممالك، طبعة ليدن وأفسيت مكتبة المثنى ببغداد: ۱۳۰- ۱۳۴.

۳- المسالك والممالك، ابن خردادبه: ۱۲۹- ۱۳۰.

وكذلك انظر: الخراج لقدامة بن جعفر المطبوع مع المسالك والممالك: ۱۸۷- ۱۹۲؛ فإن قدامة بن جعفر يشرع أولًا فى هذا الكتاب- نظراً لأهمية مكة- وقبل أن يذكر الطرق- بالحديث عن طرق مكة والمدن الأخرى، ثم يبدأ البحث عن بغداد، وبهذا الترتيب يصرّح بأهميّة هذا الأمر.

ويقول قدامة بن جعفر ص ۱۹۳: وإذ قد ذكرنا الطريق إلى مكة من كلّ جهة، وأتبعنا ذلك بالطريق إلى أكناف الجنوب مثل اليمن، وما يتصل بها من اليمامة وعمار البحرين... فلنتبع ذلك بالطريق إلى ما ينحرف إليه تلك الجهات من نواحى المشرق... ولنبدأ بمدينة السلام.

ص: ۲۶۰

الحمدانى (۳۵۶ ه). فقد بدأ كتابه بديار العرب، ويستدل على ذلك: «لأنّ القبلة بها ومكة فيها، وهى امّ القرى، وبلد العرب وأوطانهم التى لم يشركهم فى سكناهم غيرهم» (۱).

ويقول ابن حوقل فى مقدمة كتابه:

«وقد فصلت بلاد الإسلام إقليماً إقليماً، وصُقعاً صقعاً، وكورة كورة، لكل عمل، وبدأت بذكر ديار العرب، فجعلتها إقليماً واحداً، لأنّ الكعبة فيها، ومكة أم القرى، وهى واسطة هذه الأقاليم عندى» (۲).

وعبارته الأخيرة: (وهى واسطة هذه الاقاليم عندى) تكشف عن رؤية دينية حاكمة على فكره الجغرافى.

فإنه بعد أن بدأ كتابه بالبحث عن ديار العرب يؤكّد ثانية: «وأنا مبتدئ من ديار العرب بذكر مكة» (۳).

وهكذا المؤلف المجهول لكتاب حدود العالم، الذى ألّف كتابه بالفارسية فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، فقد خصّص فصلًا فى وسط الكتاب لديار العرب.

يقول عن مكة:

«مكة، مدينة كبيرة وعامرة، ونفوسها كبيرة وعلى سفح الجبل وتحوطها الجبال، وهى من أشرف المدن، لأنّ بها مولد النبى صلى الله عليه و آله والكعبة» (۴).

وكذلك الحال مع مؤلف كتاب مجمل التواريخ والقصص، والذى ألفه حوالى سنة ۵۲۰ ه، فقد بدأ- بعد أن عدّ جزيرة العرب من الإقليم الثانى بعد مشاركة الأقاليم السبعة- بدأ البحث عن مكة، وقال:

۱- صورة الأرض، ليدن، ۱۹۳۸: ۱۸.

۲- المصدر نفسه: ۵- ۶.

۳- المصدر نفسه: ۲۸.

۴- حدود العالم، تحقيق منوچهر ستوده، طهران، ۱۳۴۰: ۱۶۵.

ص: ۲۶۱

«كانت مكة أوّل بناء فى العالم، وهى من أعظم المدن وأعلاها رتبة، ولا يكون فيها الطاعون، وأكثر العجائب فى الإسلام فى البيت المقدس».

ثم تحت عنوان: (بيت اللّه الكعبة) يعطى شرحاً عن مكة المكرمة وأساميها، والكعبة، وتاريخ المسجد الحرام، ويتبعها برسم صورة عنه، ثم يعطى شرحاً عن المدينة المنورة، ويتناول بعد ذلك البيت المقدس (۱).

أبو سعد الخرگوشى ومدينتى مكة والمدينة فى القرن الخامس

كتاب شرف النبى أو شرف المصطفى صلى الله عليه و آله لأبى سعد الخرگوشى المتوفى ۴۰۶ ه، والمنسوب إلى محلة خرگوش بمدينة نيشابور، كان من علماء السنّة الكبار بخراسان فى القرن الرابع، وهذا الكتاب باللغة العربية، وقد طبع فى الآونة الأخيرة مع تعليقات كثيرة فى ستة مجلدات (۲).

وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية نجم الدين محمود الراوندى فى القرن السادس الهجرى، لكنه يحتوى- وعلى الرغم من أنه كتاب سيرة نبوية ومؤلّف على طريقة كتب دلائل النبوة- يحتوى شرحاً دقيقاً عن مكة، والمسجد الحرام، والكعبة، وأماكن مقدسة أخرى.

وقد طبع هذا الكتاب مؤخراً تحت عنوان: «مناحل الشفاء ومناهل الصفاء بتحقيق كتاب شرف المصطفى صلى الله عليه و آله» مع تصحيحات وتعليقات وافرة للسيد أبىعاصم نبيل هاشم الغمرى آل باعلوى، فى ستة مجلدات، نشرتها دار البشائر عام ۱۴۲۴ ه، وما يتعلق بمكة والمدينة يقع فى المجلد الثانى، ص ۱۹۹- ۴۸۳.

وقد جاء ما يتعلّق بمكة والمدينة فى الترجمة الفارسية القديمة لهذا الكتاب من باب ۳۵ (ذكر فضيلة مكة) ص ۳۶۹ إلى باب ۵۰ (وصول النبى إلى مسجد قبا)

۱- مجمل التواريخ والقصص، تصحيح سيف الدين نجم آبادى، زيغفريد فيبر، ألمانيا، ۲۰۰۰: ۳۷۱- ۳۷۴.

۲- للوقوف على ترجمته انظر: يادگار طاهر، مجموعة مقالات الدكتور أحمد طاهرى عراقى، طهران، مركز النشر الجامعى، ۱۴۲۳: ۳۰- ۵۷.

ص: ۲۶۲

ص ۳۶۹- ۴۷۷، مع حذف العناوین الفرعیة.

ولکن مع الأسف لا المصحّح الفارسی کانت بحوزته النسخة العربیة، ولا المصحّح العربی التفت إلی النسخة الفارسیة، حتی یشیرا إلی التفاوت بین النصّین.

وبغضّ النظر عن الأحادیث الواردة فی هذا الباب، هناک توضیحات تاریخیة وجغرافیة ملفتة للنظر حول الحرمین، وکثیر منها یحتوی مواضیع هامّة ودقیقة حول الأماکن المقدّسة، وفی الأغلب هوتلخیص أو نفس مطالب کتاب أخبار مکة لأبی الولید الأزرقی.

یقول الخرگوشی فی ذیل الإشارة إلی مقام إبراهیم:

«قال أبو سعد عبد الملک بن محمد صاحب الکتاب- أعانه اللَّه علی طاعته-:

سألت الزمازمة حتی أتوا إلیّ بماء زمزم، ثم سألت بنی شیبة أن یکشفوا لی عن المقام، فکشفوا فی البیت، وسکبوا الماء موضع القدم، ثم شربت تبرّکاً بذلک، ورأیت أثر قدمی إبراهیم علیه السلام مغموساً فیه، وأصابع إحدی رجلیه عند عقب الأخری. وکان فی ذلک الوقت، المقام فی البیت، وهذا دأبهم فی الموسم، یخفون المقام فی مصعد السطح فی البیت، وذلک أنه حمل المقام مرّة، فلما ردّ اللَّه تعالی علیهم ذلک احتاطوا فی ذلک الحفظ» (۱).

واحتمال کون المؤلف اشتبه بین المقام والحجر الأسود وارد، حیث یبدو أن مقصوده الإشارة إلی الحادثة التی حصلت للحجر الأسود علی ید القرامطة.

ناصر خسرو والحجاز

ومن الآثار الغنیّة بالمعلومات حول الحج والحجاز، خاصّة الحرمین الشریفین، رحلة ناصر خسرو القبادیانی، العالم الإیرانی الکبیر فی القرن الخامس، الذی سافر إلیالحج فی جمادی الثانیة من سنة ۴۳۷ ه (مارس ۱۰۴۶ م)،

۱- شرف المصطفی صلی الله علیه و آله ۲: ۲۴۳- ۲۴۴.

ص: ۲۶۳

وأدّى الأعمال فى سنة ۴۳۸ ه، ثم سافر ثلاث سفرات اخرى إلى مكة فى أعوام ۴۳۹ ه و ۴۴۰ ه و ۴۴۲ ه.

ففى السفرات الثلاث الأول كان يأتى عن طريق البحر الأحمر إلى مرفأ الجار، ثم يذهب من هناك إلى المدينة، ثم إلى مكة. وفى السفر الرابع أتى عن طريق النيل إلى أسوان، ومن هناك إلى البحر الأحمر، ومن ثم ذهب عن طريق جدة إلى مكة (۱).

وفى سفره هذا ذهب إلى الطائف والأحساء، فشاهد سيطرة القرامطة على البلاد، ثم ذهب إلى البصرة، ومنها إلى إصفهان، ثم إلى خراسان.

ورحلة ناصر خسرو هذه التى طالت ست سنوات من حين خروجه من خراسان سنة ۴۳۷ ه إلى حين رجوعه فى سنة ۴۴۳ ه، حيث حجّ فيها أربع مرات، تدل على أهمية مكة والكعبة لديه، وتكشف عن منزلة هذه المدينة المقدّسة لدى مسلم شيعى إيرانى فيلسوف وشاعر.

وقد شرح الحرمين وسفر الحج فى سفره الرابع، وفى السفر الأوّل أشار فقط إلى أن المطالب المتعلّقة بالحج سيذكرها فيما بعد: «لم أشرح مكة والحج هنا، حتى أشرح ذلك فى الحج الأخير» (۲).

۱- تاريخ الأدب الجغرافى عند العرب: ۲۸۵.

۲- سفرنامه ناصر خسرو، طهران، منوجهرى: ۴۹.

ص: ۲۶۴

ورحلة ناصر خسرو لها أهمية قصوى من الناحية الجغرافية (۱).وتعتبر من المصادر المهمّـة. وفى الواقع فإنّ المعلومات المعروضـة فى هذا الكتاب تشبه كتب الجغرافيا قبل أن تكون شبيهة بالرحلات.

فعندما يصل إلى مكة فى سفره الرابع يبدأ بوصف مكة، وهو وصف جميل جداً، وجدير بالقراءة، فإنّ فيه ما يختلف كثيراً عما ورد فى سائر الآثار، من حيث توصيفه للمدينة توصيفاً دقيقاً، واشتماله على الجزئيات لما شاهده بعينه.

ويحوى هذا الوصف عدة أقسام:

الأوّل: وصف مكة المكرمة (ص ۹۷- ۱۰۱)

الثانى: وصف أرض العرب واليمن (۱۰۱- ۱۰۳)

الثالث: وصف المسجد الحرام والكعبة (۱۰۳- ۱۰۷)

الرابع: وصف باب الكعبة (۱۰۷- ۱۰۸)

الخامس: وصف داخل الكعبة (۱۰۸- ۱۱۲)

السادس: وصف آداب فتح باب الكعبة شرفها اللّه تعالى (۱۱۲- ۱۱۴)

السابع: عمرة الجعرانة (۱۱۴)

ثم يتحدث عن مسافة الطرق، الأمر الذى يعرف فى كتب الجغرافيا بعلم المنازل، ثم يشرح سفره، وتزداد أهمية رحلته بشكل كبير نظراً لمروره على مناطق جزيرة العرب.

وأما حديثه عن المدينة المنورة فقد سبق المطالب السالفة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنه- فى أسفاره الثلاثة الأولى- كان يأتى من المدينة إلى

۱- تاريخ الأدب الجغرافى: ۲۸۶.

ص: ۲۶۵

مکـة، وفی إحـدی هذه الأسـفار یعطی شـرحاً عن المدینة المنورة. (۸۳– ۸۴). وقـد کان فترة إقامته فی المدینـة یومین، ولهذا السـبب کـانت المعلومات التی یقـدمها نزیرة جـداً، ویقول فی سـبب ذلک: إن الوقت کان ضـیقاً فکنت مضـطراً إلی مغادرة المدینـة لإدراک الحج (۱). وهناک یشیر إلی مسائل الحج ومکة.

وعلی العموم، أغنی فصل فی رحلة ناصر خسرو، هو الفصل الذی یُعطی فیه معلومات عن الحرمین الشریفین.

الزمخشری وجزیرة العرب

أبوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری، مفسر معتزلی وأدیب خوارزم المعروف (۵۳۸ ه)، کان مشـهوراً بتفسیر القرآن الکریم، وکتابه «الکشاف» له شهرة کبیرة فی العالم الإسلامی، مضافاً إلی أنه ممن یشار إلیه فی العربیة واللغة.

ویشـتهر الزمخشـری بجار اللَّه؛ لإقامته بمکـة المکرمة مدّةً طویلة، وقد کانت لدیه صداقة مع شریف مکة أبی الحسن علیّ بن عیسی بن حمزة بن سـلیمان الحسـنی، وکـانت ثمـار هـذه الصداقـة تألیف کتاب فی الجغرافیا بترتیب ألفبائی علی غرار کتاب معجم ما اسـتعجم للبکری، بعنوان: الجبال والأمکنة والمیاه.

وحیث إنّه کتب ذلک فی مکة فقد قدّم تصـنیفه ذلک إلی شـریف مکة، وقد استفاد من معلومات الشریف کشواهد علی ما أورده فی الکتاب، وعمدة ما فیه حول الأمکنة وجبال جزیرة العرب.

والمدخل الأول لهذا الکتاب هو أبوقبیس الذی قال فیه الزمخشری:

«الجبل المُشـرف علی الصـفا، یسـمی برجل من مذحج کان یکنی بأبی قبیس، لأنه أوّل من بنی فیه، وکان یسـمّی فی الجاهلیة الأمین، لأنّ الرکن مستودع فیه عام الطوفان، وهو الأخشبین» (۲).

وقال فی ذیل عنوان الجعرانة:

«الجعرانة هکذا بسکون العین وخفة الراء، آبار مقتربة، منها أحرم

۱– سفرنامه ناصر خسرو: ۸۴.

۲– الجبال والأمکنة والمیاه، تحقیق السید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: ۷.

ص: ۲۶۶

رسول‌اللَّه صلى الله عليه و آله، وفيها مسجد لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله» (۱).

وأغلب الأماكن التى عرّفها هذا الكتاب، وربما أكثر من ثمانين بالمئة منها، يتعلق بالمناطق العربية، وكما أشرنا، فقد استشهد فى بعض الموارد بجملات من الشريف الذى كان صديقاً له، فعلى سبيل المثال يقول حول العمق:

«قال على: العمق عين بوادى الفُرع، والعمق أيضاً واد فى آخر يسيل فى وادى الفرع يسمى عمقين، وفيه عين لقبيلة من ولد الحسين بن على عليهما السلام، وفى ذلك تقول امرأة منهم جلت من بلدها إلى ديار مصر...» (۲).

وفى ذيل عنوان القبلية وأنها محلة بين المدينة وينبع، يبدأ بتعداد الوديان فى تلك الناحية، ومنها تيتد، ويقول الزمخشرى هناك:

«وتيتد وهو المعروف بأذينة، وفيه عرص فيه النخل من صداق رسول‌اللَّه صلى الله عليه و آله نحلها فاطمة عليها السلام» (۳).

حافظ أبرو وديار العرب

شهاب الدين عبداللَّه الخوافى المشهور بحافظ أبرو (۸۳۳ ه)، من أبرز المتخصصين فى علم الجغرافيا فى العالم الإسلامى، وهو منسوب إلى مدينة خواف فى خراسان.

له آثار متعددة، منها مصنف كبير فى الجغرافيا باللغة الفارسية، وقد نشر مؤخراً فى ثلاثة مجلدات فى طهران.

وقد قدّم فى شرحه لجغرافيا العالم أوّلًا توضيحات علمية حول أنواع التقسيمات الموجودة لدى خبراء الجغرافيا، ثم أعطى شرحاً عن البحار والجبال، ذاكراً ضمن الجبال بعض جبال مكة.

۱- المصدر نفسه: ۳۷.

۲- المصدر نفسه: ۱۱۰.

۳- المصدر نفسه: ۱۲۴.

ص: ۲۶۷

مثلًا ذيل جبل حراء يقول:

«جبل بمكة على جانب الشمال الغربى، وهذا الجبل معروف، ويدعى جبل محمد صلى الله عليه و آله أيضاً».

ويقول عن جبل ثبير:

«جبل يمكن رؤيته من منى ومزدلفة، وقريب من الطريق الذى يذهب من خراسان».

ويقول حول جبل أبى قبيس:

«جبل على شرقى الكعبة، ويقع الصفا عليه» (۱).

وعندما يبدأ البحث عن المناطق الجغرافية للعالم يأتى ببحث ديار العرب أولًا، ويقول فى توجيه ذلك:

«وابتدأنا بديار العرب، فإنّ القبلة هناك، وهى أم القرى، ولا يشاركهم فيها غيرهم، وفى أرض العرب لا بحر ولا نهر كى تعمل عليه السفينة... وأرض العرب تشبه الجزيرة، وأنّ أكثر ما يحوطه هو البحر... وفى أرض العرب تعيش فى كل ناحية قبيلة، ويقطن نواحى مكة من الجانب الشرقى بنو هلال وبنو سعد وبنو هذيل، ومن الجانب الغربى قبائل مضر، وفى مركز مكة والمدينة بنوبكر بن وائل، وبعض هذه القبائل فى حدود الطائف، ويقطن فى بادية البصرة إلى البحرين واليمامة بنو تميم... وأكثر أرض العرب شرقها الخليج الفارسى، وغربها خليج القلزم، وجنوبها البحر المحيط حيث تفرع منها تلك الخليجات» (۲).

ثم يبدأ بوصف مكة المكرمة فيقول:

«ومكة من الإقليم الثانى... صاحب مكة من الشرفاء ويكتبون لقبه السلطان، وتحاصرها الجبال من أطراف ثلاثة، ومفتوح من طرف واحد، جوّها

۱- جغرافياى حافظ أبرو، تصحيح صادق سجادى، طهران، ميراث مكتوب، ۱۴۱۸: ۱۸۳.

۲- جغرافياى حافظ ابرو ۱: ۱۹۹- ۲۰۱.

ص: ۲۶۸

فی غایـة الحرارة فی الصـیف، وأقرب الجبال المرتفعـة إلیها أبوقبیس، وهو جبل کالقبّـة فی الناحیـة الشـرقیة من مکـة، وعلی رأس جبل أبوقبیس میل... وبنیت فی مکـة مبانی جیـدة کثیرة، ولکن أکثرها خربت... وقـد جعل المسـجد الحرام فی مرکز مکـة، وتقع الکعبة فی مرکز المسجد الحرام، وجمیع المساکن والأسواق تقع حول المسجد» (۱).

ثم یتحدث عن وصف المسـجد الحرام، ویعطی أوصافاً دقیقة لأجزاء مختلفة من أحجامه وقیاساته، ومن المحتمل أنه استعان فی ذلک بمصنّفات أخری فی هذا المضمار (۲).

العصـر الـذهبی فی هـذا المضـمار کـان القرن الثالث عشـر والرابع عشـر الهجری، حیث صـنّف الحجاج الإیرانیون أکثر من مائـة رحلة حجیة، وکثیر منها تحتوی علی معلومات جغرافیة قیمة حول الحرمین الشریفین

وتحـدث فی الفصل الذی یلیه عن مناسک الحج (۳)، ثم تحدث عن صفة داخل الکعبة (۴)، وکتب فی هذا الموضع أنه رسم خریطة لمکة (۵)، ولکن مع الأسف- کما نبّه علی ذلک المصحّح- لا یوجد فی المخطوطة أثر من ذلک.

وبحثه اللاحق حول المدینة المنورة (۶)، وکان قد رسم لها خریطة فقدت أیضاً.

ومن کلامه حول المدینة:

«والمدینة نسبة إلی مکة طقسها لطیف، وحاکمها من الشرفاء، ویقال له:

السلطان» (۷).

۱- المصدر نفسه: ۲۰۱- ۲۰۲.

۲- المصدر نفسه: ۲۰۳- ۲۰۶.

۳- المصدر نفسه: ۲۰۶- ۲۰۷.

۴- المصدر نفسه: ۲۰۷- ۲۱۰.

۵- المصدر نفسه: ۲۱۱.

۶- المصدر نفسه: ۲۱۱- ۲۱۲.

۷- المصدر نفسه: ۲۱۲.

ص: ۲۶۹

ثم يتحدث عن اليمامة والجار وجدة وطائف وحجر وتبوك، ويعطى شرحاً قصيراً لكثير من الأماكن المعروفة فى ديار العرب (۱)، وهذه النقاط عبارة عن: بطن مر، الجحفة، الجبلة، الخيبر، ينبع، عرض، عشيرة، جبل رضوى، فرع، مدينة الجندل، ودّان، تيما، تهامة، زبيد، صنعا، صعدة، ظفار، شبام، عدن، نجران، حضرموت، عمان، اليمن، البحرين.

وفى الختام، يخصّص فصلًا تحت عنوان: ذكر مسافات ديار العرب، يتطرق فيه إلى الفواصل بين المناطق والمدن، خاصة طرق الحج (۲).

وإذا ما اقتربنا من الزمان الحاضر، نجد مصادر جديدة فى أدب الرحلة الإيرانى، لها أهمية قصوى فى معرفة ديار العرب وخاصّة الحجاز وطرق الحج، لم يلتفت إليها أحد من مؤرخى الجزيرة العربية أخيراً، مع أهميتها واحتوائها على مواد كثيرة حول تاريخ الحرمين والأماكن المقدسة وطرق الحج.

وفى الواقع، العصر الذهبى فى هذا المضمار كان القرن الثالث عشر والرابع عشر الهجرى، حيث صنّف الحجاج الإيرانيون أكثر من مائة رحلة حجية، وكثير منها يحتوى على معلومات جغرافية قيمة حول الحرمين الشريفين، وكثير من الأمور الأخرى حول القرى والبلدان الواقعة فى طريق الحج.

وفى هذا المجال لابد أن نشير- على سبيل المثال- إلى رسالة الوجيزة فى تعريف المدينة لميرزا محمد المهندس، والتى كتبها عام ۱۲۹۲ (۳).

۱- المصدر نفسه: ۲۱۲- ۲۲۹.

۲- المصدر نفسه: ۲۳۱- ۲۳۳.

۳- تصحيح مؤلف هذه السطور المطبوع ضمن كتاب «بسوى أم القرى»، طهران، نشر مشعر، ۱۳۷۳.

ص: ۲۷۰

ص: ۲۷۱

مختارات شعرية

«مناجاة العارفين»

الدكتور محمدعلى الحسينى

سيّدى جئتك اليوم روحاً صقلته محبّةٌ ورشادُ

أبتغى أن أطوف حول مقامٍ عشقته القلوب والأكبادُ

لك عهد بعاتقىَّ قديمٌ حفظته الأيام و الآبادُ

كنت يوماً غفلت عنه وأنْ ستْنيه نفس أمّارة تصطادُ

خدعتنى الدنيا الدنيّة حتّى كاديطغى علىهواىالفسادُ

غير أنّ اللطف الخفىّ لطيف وعطاياك منّة وسدادُ

أرجعتنى إليك جذبةُ عشق عبقرى ونظرة ووِدادُ

فلك الحمد مبدئاً ومعيداً ولك المبتدا معاً والمعادُ

حيثما يوجد الوجود فصنع من يديك الصنّاع والإيجادُ

وإذا مااهتدى الخلائق طرّاً فبلطفٍ يفوز منك العبادُ

دلّنى نحو أربُع من ولاء وبيوت يحلو بها الإنشادُ

كنتَ قد شِدتها بيوتَ دعاء وبذكراك تُبتنى وتُشاد

ص: ۲۷۲

هی مهوی الحجیج مأوی نفوسٍ أتعبتها فدافد ووهادُ

فَاقْبَلَنْ من مدائحی نغمات ردّدتها بلحنک القُصّادُ

سیّدی والجمال منک جمیلٌ وجلال الأشیاء منک یفادُ

فلک الحسن طارفاً وتلیداً والطراف التی له والتلادُ

ولک الکون کلّه بامتداد وتجلّی بنورک الامتدادُ

فالنهار النهار منک ضحاه ولک اللیل والنجوم الوقادُ

ولک النجم والسُّها والثریّا ولک النبت والحصی والجمادُ

ولک الروض والمروج تغنّت وتعطّرن باسمک الأورادُ

وإذا سبّح المسبّح طرّاً فلک السَّبح سابحٌ منقادُ

وإذا مانودی فأنتالمنادی والندا والدعا وأنت المرادُ

ولأنت الورد المورّد فینا والمعانی والذکر والأورادُ

ولأنت العظیم فی کلّ قلبٍ ولسانٍ وهام فیک الفؤادُ

فبلطفٍ من منبع اللطف جارٍ کلُّ مافاض واستقته المهادُ

وبمغناک إن تغنّت طیور وبمغناک بیتُ شعری یعادُ

عجز الواصفون والوصف جمعاً عنمعانیک وانتهی النُّقادُ

غیر أنّ المطلوب بذل القصاری وقصارای همّة واعتمادُ

سیّدی دلّنی فقد جئت أسعی والهوی مرکبی وحبّی زادُ

قدطویت الدروب نحو دیارٍ طیّبات وأهلها أجوادُ

یکرمون الضیوف من کلّ فجٍ إن توهم أو حطّت العوّادُ

غیر أنّی قد أثقلتنیذنوب وأحاطت بعاتقی أوتادُ

أستحی إن حللت فیهم وأخشی أن یصدّوا عمّن لهم ینقادُ

ص: ۲۷۳

ليس شحّاً منهم وبخلًا وحاشا بل لأنّى مقصّرٌ مرتادُ

لكن العفو شأن كلّ كريمٍ سيّما أنّهم لناأسيادُ

قدتوليت من تولوا وإنّى لًمُعادٍ من عاندوا واعتادوا

وعرفنا بحبّكم فى البرايا وافتخرنا بأننا الروّادُ

وقُتلنا وشَرّدونا لأنّا قدعشقنا و أهلنا قدأبادوا

ومضى كلّ عاشق لسبيل والتقينا وحبّنا يزدادُ

إن أذابوا عظامنا بسجون وصُلبنا فتشمخ الأعوادُ

كلّ هذا لناافتخار ومجد ولهذا تخصّنا الأمجادُ

وكراماتنا من الله أنّا قدشهدنا واستُشهِد الأجدادُ

سيّدى العيد جاء وجئنا والأمانى تحلو بهاالأعيادُ

والقلوب التى تُكنّ ولاءاً ووفاءاً فى ساعديك القيادُ

والضلوع التى اكتوت بهواكم وجواكم أورى هواها زِنادُ

لاتَلُمْها إن طاردت واستشاطت فبساحاتكم يلذّ الطّرادُ

هلهلت كلّ أضلعى والحنايا وشغاف يحاط فيه فؤادُ

مثلما هلهلت جموع نساءٍ فى التلاقى وعاودت أفرادُ

يصدح البلبل المغرّد فى الروض اشتياقاً فتنتشى أورادُ

وتميل الغصون عند هبوب والرياح التى تهبّ الودادُ

وشروق الشمس الحبيبة شوقاً لعيون ترعى نجوماً تصادُ

والغروب الغروب يشجى قلوباً عاشقات تؤزّها الأكمادُ

ونجوم الليل المطرّز برقاً لامعات بحبّكم ترتادُ

وطلوع الفجر الذى نجتليه باسمكم طالع وفيكم يزادُ

كلّ شيءٍ يقودنا لانتظار ألمعى وإننا عوّادُ

ص: ۲۷۴

فليكن عيدنا لقاك وعامٌ فيه نلقاك كلّه أعيادُ

سيّدى قدوقفت شوقاًبباب وقفت عندها المِلاك الشدادُ

أرتجى فتحها ليفتح قلب كاد يذوى أعراقه الإيصادُ

طرقت حلقتى علاك أياد مجهدات وفتّت أعضادُ

لاترى راحةً على راحتيها مجلت بالرحى ودارالسنادُ

والعجين الذى أعدّ لقرص عجنته كفّ حماها الجهادُ

ليت كفاً آذت أكفّ هداةٍ قطعتها أو كبّلتهاقيادُ

سيّدى زائر لبابك آتٍ لايخيبنّ ظنّه ومرادُ

قدتراه وكلّه نظرات قدعلاها تواضع واتّئادُ

لائذ عائذ ويطلب عفواً وكذاالعفو شيمةٌ ورِيادُ

سيّدى فاغتفر لمثلىذنباً فلأنت الشفيع والأولادُ

قال ربّ السما لنا فى كتاب صادق وعده وطاب الوعادُ

رصّعته قصيدتى بمديح لكم خالص وشعرى معادُ

لو هماستغفروا لذنب وجاءوا يطلبون الغفران منك لعادوا

بذنوب مغفورة ثم نيل لمراد وأفلحت قصّادُ

ص: ۲۷۵

أضواءٌ... على المركباتِ الاجتماعيّةِ والطبيعيةِ فى الحجِّ...

الضوء الأول:

تقى شريف الناصرى

التعامل مع موضوعـة الحـجّ ومناسـكه يحتاج إلى روحية وأخلاقية دينية واضـحة، وإلى منهجية علمية وجمالية رفيعة المسـتوى... إذ لم يكن العمل العبادى- أيّاً كان- مجرد تجميع معلومات تؤخر ثقافة الجواب عن الأسئلة.

ومناسك الحـج على تنوّعها وتباين أشـكالها ومواقعها أبعـد ما تكون عن الأفعال الآليـة، فهى وإن كانت منظومة أفعال وأعمال وأقوال ونوايا إلّاأنها تجربة كبرى تتجاوز المتعة والمنفعة القريبة أو المنظورة إلى مَدَيات أرحب. لم تكن المناسك لتسـيرَ فى نسقٍ واحد، إنما هى عدة أنساق متداخلة ومتشعبة ومترافدة ترافق الإنسان من لحظة تسلحهِ بالإستطاعة الفعلية وحتى الانفلات من حدود الإحرام إياباً.... إن هـذا الخـط الزمـانى والمكـانى ينطوى على جهـدٍ سـايكلوجى وتعبوى يتـأطر بحُلـةِ الإيمـان والقربى والمثال الصالـح، وبضوء هـذا الإمتـداد نتسع آثار العمليـة المناسـكية، بحيث تنحلُّ فى الواقع منسـكاً منسـكاً بعـد انقضاء الحـج ويكون كل منسك هو الحج يعكس تجربة حيّة فى واقع الإنسان الحاج.

ص: ۲۷۶

وهذا ما تفيده الآية الكريمة [أَرِنا مَنَاسِكَنا] (۱)

فالرؤية هنا هو انعكاسها في الواقع أو في الأبعاد التي خلف مكان وزمان الحج... بعد ما كانت الرؤية داخل زمان ومكان الحج فرضاً إلهيّاً مشخصاً بالهيئة المخصوصة. وكما يعبر الحاج من كل فج وعلى ضامر سابق فإن هذه الأمكنة سوف تكون ضمن أهداف الحجّ وتسرى فيها ظاهرة المنسك (۲)- أي العبادة-.

إن المناسك، تنفتح على ما يتبقى من عمر الحاجّ، ومع اتساع الآثار المختلفة لعمارة المناسك تتعدد- حتماً- زوايا المنظر وخلفيات الرؤية ومرتكزات الأسلوب حين الشروع بالحديث عن الحجّ... سيّما في عصرنا الراهن الذي انطلق الإسلام فيه مارداً من قمقم، وأخذ يطرح نفسه بقوة عتيدة بديلًا حضارياً ومشروعاً ثقافياً مزداناً بالكفاءة الذاتية؛ بديلًا يمتاز برصانة التحليل وقابلية المعالجة وقداسة المفاهيم ومرونة الوسائل وانسيابية الخواطر.

وإذن ففي الحجّ تحليل ومعالجة واحتجاج وحوار وبنيويّة في الأسلوب ونقد فعّال... وموجهات غيبية وتشريعية وإنسانية. كلُّ هذه التكوينات تنسكب قِبال المتأمل السؤول الناقد، الذي يتقصّى مفردات ووقفات الدورة الإيمانية الكاملة التي توفرها رحلة الحج السنوية، والتي تنقل المسلم نقلات بديعة وتحرر له الآفاق الرحبة السامية وتخلّص الزمن المسمى ب «اللحظة المثالية» من فوضوية الضجيج والترهّل والإباحية.

من هنا، فإن لكل من العقيدة والإنسان والطبيعة و «الآخر» أدواراً في العملية المناسكية، تلكم العملية المشبعة بالجدارة المتلاثبة في عقارب المناسك.

وبضوء آخر، إن هذه الكفاءة الذاتية في الحج والتي يصطلح عليها بفلسفة الحجّ لم تنطلق من التعبّد فحسب بل تصاحبها على طول الخطّ حالات الفكر

۱- البقرة: ۱۲۸.

۲- ترتيب القاموس، مادة «نسك» ۴: ۳۶۶.

ص: ۲۷۷

والتفكّر والتعمّل الإنساني؛ باعتبار أن المناسك وضعت «جُعلت» بطريقة رمزية، وكل رمز «مشهد» يحاكى شيئاً من حياة الإنسان... من ذاتياته وقلبياته وعقلياته وصميمياته... وهذا المشهد يراد منه الاستهلال فحسب... أى الابتداء من قبل التشريع ثم يترك تمثيله فی قلب الساحة البشرية والطبيعية فيما بعد.

لا ـ أحدَ ينكر روعة البناء الفكرى والشكلى والجمالى الزاخر بروضة زاهية من الدلالات، والذى يُعدّ الرحيل شطره بمثابة الرحلة التاريخية التى تعتبر ولادةً وتعديلًا فی مسار الحياة الشخصية ولكائنات «الماحول» أنها أشبه برحلة الفاتح التى تطيح بالحواجز والمعطلات، وتستجلى الروح الكامنة فی عمق الأشياء. مع هذه العظمة وتماشياً مع مشاهدها البديعة كيف يتمّ للإنسان حيازتها معنوياً؟ كيف يتمكن من استحضار مفاعيلها فی طول حياته وعرضها؟ وبإختصار ما هو المحرك الذى يركّب بين الطبيعى والدينى والإنسانى ويمزج فيما بينهم؟

إنها «النيّة» فهی روح فريضة الحج... وروح كل عمل عبادیٍّ وصالح...

والمقصود من النيّة ليس موضوعيتها ولفظها أو طريقة أدائها... إنما المطلوب جوهرها وهو «القربى»، فالأخيرة هی التی تطبع الحج بآثاره الطبيعية والشرعية وتدعو الانجاز نحو اختراق كل ما هو دنيوى- نسبی- محدود، وتهذّبه إلى الانصباب تحت الشرفات الأخروية الخادرة. وبدونها- أى النية- تتصير عملية الحج بكاملها إلى نفق من التصويرات والهياكل والتشريفات، لا حياة فيها ولا أحياء، ورغم كل المنافع والبيادر يتنحى لنا مشروع الحج إلى تجارة خاسرة، وعلى المدى سوف يكون وبالًا محمّلًا بهزات الندم والحيف والابتذال.

الضوء الثانی: شعور النيّة

كل عمل يصمم الإنسان على القيام به والإبتدار إليه يسبق بشعور خاص ويكون هذا الشعور من أقوى عناصر الانشداد إلى العمل وإنجازه، بل يحول العلاقة بين العمل والعامل إلى علاقة حبٍّ وعشق وتفانٍ، مما يتبعها على الأثر جهد

ص: ۲۷۸

ومكابدة، وتواصل حلقات الفعل، هكذا يكون الشعور النابع من الكيان الداخلی للإنسان أقوی من المحفزات والمنبهات، بل والشروط الخارجية؛ لأن فعل هذه الشروط مؤقتاً، وأنها ليس من صلاحيتها أن تبلغ بالعمل مستواه الإنجازی...

إنهالا تترسم الهدف والغاية. الشعور الباطنی هو القادر علی الانقداح المستمر وعلی دفع الجوارح نحو المعاناة والكفاح، وإنتاج اللمسة الأخيرة من العمل. أی عمل يطرح قضية الإنجاز فی خطواته الأولی فإنه هو المعنی بالمشروع تتخلله خطة وتفعيلات هدفية وموقفية ويتحرك بضوء الظروف الموضوعية.

تأسيساً علی هذا، حرص الإسلام علی تماسك الكيان الذاتی للإنسان ووضع السبل الكفيلة لانسجامه وعدم خدشه أو الضغط عليه، وذلك من ملاحظة برامج التربية والتزكية وإحداث التمارين العملية التی تلبی وتشبع حاجاته المتماثلة مع طبيعته. إذ قدر المولی- سبحانه- أن تكون شرائعه السماوية وخططها العملية بقدر ما يتوفر لحرية الشعور الداخلی من حركة وانطلاق، وبقدر ممكنات القدرة علی الإنجاز. فللعمل الواحد مستويان: الأول: من البداية إلی ما قبل الإنجاز، والثانی:

الإنجاز، وتبقی لحظة التحويل المصيرية بين المستويين هی التی تعتمد علی تركيب المستويين فی سياق واحد، العمل العبادی يحتوی الاثنين معاً، ولكن لحظة التحويل التی تحدث انقلاباً فی العمل وتطبعه بالإنجاز هی «النية»، وعليه فإن كل جزء من العمل العبادی فی الحجّ مثلًا يعتبر إنجازاً بلحاظ حركة النوايا وتجددها...

وتتجمع الإنجازات عن الانتهاء من العمل الشرعی العام، إذّاك تنطلق الإنجازات فی رحاب المجتمع.

لهذا، فإن معظم حركات وانقلابات التاريخ الإنسانی تتحكم فيها الطاقة الفاعلة التی تنطوی عليها البناء المعنوی للإنسان وسيّان كان الاتجاه إيجابياً أم سلبياً!! ولما كان البناء الداخلی للإنسان بهذا المقام الرفيع، فإن اللَّه- سبحانه- جعل العمل الصالح مشحوناً بقوة جزاء عظمی توازی أضعاف المردود الخارجی للفعل،

ص: ۲۷۹

وجعل العنوان الجامع لموضوعات ومسائل العمل هو «النیة»، وجعلها مقیاساً للاتجاه العام: «إنما الأعمال بالنیات»، «ولکل امرء ما نوی» وإذن، فللنیـة فعالیتان، الأولی: تصبّ الشـعور الفوضوی فی قالب واحـد واضـح یمکن التلفّظ به، والثانیـة: تنسـج موضوعات العمل فی لوحة واحدة متماسکة. لو وصفَ للنیة فی الخارج سوی کونها موجّهاً قلبیاً للنشاط وهذا جعلها فی موقع حسّاس. ولهذا اقترنت بشـکل خاص بأداء العبادات، فالأخیرة لا تنعقد إلّا بها، ولا تتسامی إلا بحضورها النوعی.

إنها فی العمل العبادی لیست کأیّ شرط أو واجب أو رکن، ورغم أنها تقع لفظاً «قلبیاً» فی موقع معین فی العبادة وکالعادة یفتتح العمل بهـا إلّاأنهاتتـدرج وتتنـامی مقطعاً تلو الآخر حتی اللقطـة الأخیرة من المشـهد العبادی أو لوحـة العمل الاجتماعی الصالـح... إنها تماماً کالهواء... وکالشـهیق إذ یطرح فی کل لحظـة زفیر الشوائب والمحترقات، وفی الوقت نفسه یضـیف صـفاءً ودماً وحرکـة وأنسـجةً حیّة حتی یَتَخَلق العمل خلقاً جدیداً بکیان رشید وذی استحقاق واقعیٍّ.

مناسک الحج ودائرة الحج الکبری تنطلق معها النیّة علی مستویات عدة أهمها:

أولًا: قُبَیْل الاسـتطاعة الفعلیة (۱)، وفیها تبـدأ العزیمـة وأولی خطوات الاقتـداء بعمل السـلف ویرافق هذا الاسـتعداد قلق وحوار ذاتی أو علی شـکل حوار «DAILOK» مع الآـخر، وفیها الإنسان یحـدّث نفسه بالشـعور البـدائی البسـیط وفی أثناءها ینقّب عن أقرب الوسائل للاسـتطاعة، بمعنی أن هـذا الشـعور یشـترک مع دوافع أخری بتحدیـد مبررات الحـج وإمکـانیته. یسـتغرق الإنسـان فی هـذا المسـتوی بجزئیات المقدمات والضروریات التی تتناسب مع الموضوع.

ثانیاً: عند الاستطاعة الفعلیة، وهنا یقرر الإنسان العزیمة علی الرحلة ویتقدم

۱- وتقسم إلی استطاعة بدنیة ومالیة وبذلیة.

ص: ۲۸۰

نحو الهدفيـة والقصـد علناً، وينتقل الحـديث الـذاتی للإنسان من كيف يـذهب للحج إلی كيف يؤديه علی أصوله؟ وهذا الشـعور يدلّ علی صـلاح النفس الإنسانيـة وتقواها وامتثالها لخط السـلوك العقيـدی. وفی المسـتوی هـذا يتقن الإنسان نوعين من التعهد... مع ذويه ومع خالقه... فيتأهب نحو التوازن الواقعی الذی يطرحه التشريع الإسلامی.

ثالثاً: السفر، وبعضهم يعدّه من القيود التی لا يلزم علی المكلف تحصيلها (۱).

رابعاً: لحظة اللقاء بالمواقيت المعروفة. وهو مقطع مهم تبلغه النية ويصـبح الإنسان فيه حاجّاً. تتحدد النية هنا بنوعية الممارسة المناسـكية قصـداً وتشـرع بالإـحرام والتلبيـة والغسل، وهـذه وغيرها هی ما نقصـد بالممارسـة النوعيـة، وفی هـذا المقطع تنفرد النيـة بالأداء وتترود الأفعال فيما ينسحب الشعور إلی الخط الثانی...

ذلك الخط الذی كان يتداخل مع النية فی المستويات الثلاثة السابقة.

هنا يبدأ التشـريع يحاكم العمل ويعيد ترتيب أفعال المناسك، ويتدخل العقل هنا إلی جنب القلب... وتتوضح للمناسك فی هذا الدور ثلاث شخصـيات وهويات. العنوان والمضـمون الطبيعی للمناسك والعنوان والمضـمون التشـريعی لها، والعنوان والمضمون الاجتماعی لهـا، وفيما يتراجع العنوان الأول فإن العنوان الشـرعی هو الـذی يكتسـح الساحـة إعـداداً ودربـةً للعنوان والمضـمون الثالث. فی العنوان التشـريعی للمناسك يـدخل النظام بجدارة عالية فی إضـفاء الجمال الإلهی علی الطبيعی فيتحكم بدقّةٍ فی رسم الحركات والاتجاهات، ويقرّب بين النظريـة والفرضـية من جهـة وبين البرهان والتطبيق من جهة أخری، فيتبلور فی الحج ذكاءٌ وإحساس خاص يمتاز به الحاج الـذكی عن غيره، وبالذكاء تحدث مراجعة علمية واسـتذكار. وموائمة ومقاربة. كما يبدأ التشـريع برصد الكيان الذاتی ومعالجة المنابع من موانع ومحرمات وواجبات ومباحات ومستحبات... فی هذا المدخل يتمّ

۱- الصدر، محمدباقر، دروس فی علم الأصول ۲: ۲۰۶.

ص: ۲۸۱

تصنیف الحج إلی «تمتّع وقران وإفراد» ویضاف إلی قصد الحجّ (۱) قصد النیّة ومن قصد الحج بأحد أنواعه الثلاثة إلی قصد ونیّة مخصوصة لکل منسک علی حده؛ إذ لکل فعل مناسکی نیّة خاصة فی مکان وزمان مخصوصین وبهیئة وأداء متمیزین.

تطالعنا فی هذا المستوی ثلاثة مرکبات للنیة: النیة العامة للحج، والنیة الخاصة لأحد أنواعه، ونیة مخصوصة للفعل المناسکی، وإذا کانت الطبیعة یحلو لها أن تستتلی الأشباع المتکرر فتبقی الحج یصدر بالکثیر من النوایا فإن التشریع یلخص النوایا فی ثلاث، ثم النیة توجزها فی معطیً قلبی وعملی واحد.

إن هذا الترکیب بین النوایا خاصة لم نألفه فی العبادات ذات الموضوع الواحد عدا الحج، فالأخیر یحتفل بهذا النوع من الترکیب النوعی ویحسب الترکیب خاصة جمالیة وعبادیة له. الجمال فی الحج له توقیعات عنیفة، تصدر علی شکل اشعاعات تتطوف فیغلّفها طیف یحرّر الذات من ما کان یری فیه الجمال ویقتلع من النفس معطلات الذائقة الحرّة.

النیة فی هذا المستوی لها تعبیر أرقی مما کان، إذ تتجسد فیها الأعمال وتتلازم فیها الکیفیات.

خامساً: مستوی أداء المناسک، وهذا الدور یتفرع عن السابق وفیه یلج الحاج عالماً فسیحاً تتفاعل فیه کائنات کانت إلی ما قبل لحظة المیقات لا تختلف عن غیرها... وبدلًا من الوحشة تلقی علی الحاج الدعة والأنس وبدلًا من التصعّر والتصحّر تلقی بین عینه الألفة والود والأمل... وعوضاً عن القسوة المنبثة بین تضاریسها فإنها تستلقی أمامه کأی ودیع وطیّع فوجیء به الحاج، وهی بهذه الشکل!! وتبدأ هذه المقاطع من الدفعة النفسیة التی تعاطی فیها الحاج وهو یدخل مسلکیة الإحرام عبر کوّة المیقات- تلکم الدفعة التی تصهر کل المشاعر الأخری وتمغنطها فی محور رئیس... تلکم الدفعة التی تضع موجودات الطبیعة وجهاً لوجه

۱- أی کثرة الاختلاف ومطلق القصد، ترتیب القاموس، مادة «حج»- ۱: ۱۹۰.

ص: ۲۸۲

مع التشریع وکلاهما مع الحاج... إذ یری الحاجُّ مسلسلًا من طبائع الأشیاء المتکورة المتصخرة وهی مسلحة للتو باللفتات التشریعیة... بالکرامة بالروحیّة... بالوداعة... بالصمت الهادف... بالوجع اللذیذ... بالتذلل الکبریائی، کأنها ترید أن تنطق.. تستفسر عن سرٍّ هذه الرکلات.. القبلات لکنها لم ولن تنطق، لأن لها میثاقاً مقدساً مع تکوینها الأصلی، وفی الحج یکون الوفاء بهذا الرباط أوفی. إنما یکون ویثیر فی نفس الحاج الانبهار والاندهاش والمفارقة، ومعروف أن الدهشة لا ـ زمن لها. فهل تبقی الدهشة فی مسامات الحاج ووجدانه؟ وکیف یعالجها فی مثل هذه المواقع؟ أم ماذا؟

بلا ـ شک لا ـ یستطیع کاتب أن یکتب بعبقریة- إن أراد- عن الحج والمناسک ما لم یزر أو یحجّ!! حتی یری الدهشة التی تجتاحه عفواً... الدهشة والانبهار یشدّان الحاج لیس إلی الجمال کما هو معروف للوهلة الأولی.. إنهما یشدّاه نحو الجلال..

جلال اللقطة المباشرة وهی تتسربل بملاءة التشریع.

وبضوء آخر، إن هذا الانشداد یتطور فیکون الإنسان مأخوذاً فتذهب هذه الحالة وتداعیاتها النفسیة المفهوم العبادی المقصود. تُری مالذی یتوسط الحالتین؟

إنّها النیّة ولکن لیست بالذات... إنّها هی بملاحظة الترکیب بین النیّة العامة والنیة الخاصة. الکل یعرف أن واجبات عمرة التمتع سبعة هی: «نیة الإحرام، التلبیة، لبس ثوبی الإحرام، الطواف، رکعتان فی مقام إبراهیم، السعی بین الصفا والمروة والتقصیر»، وأن أفعال الحج ستة عشر، ابتداءاً بنیة الإحرام وانتهاءاً برمی الجمرات، وکذلک العمرة المنفردة فهی کحج التمتع یضاف إلیها طواف النساء ورکعتیه لدی أتباع مدرسة أهل البیت علیهم السلام.

هذه الأفعال والواجبات تؤدی علی أنها مناسک «عبادات» یغلفها زمن واحد واتجاه زمنی متصاعد أما الخط المکانی فتارة یستقیم وأخری یتدور وثالثة یتعرج ویلتوی. وإذن مالذی یجعل الخطین (الزمان والمکان) متوحدین فی المناسک

ص: ۲۸۳

أو بعبارة أخرى: ما الـذی یزود الشـعور بأن ما یقوم به الحاج ینطلق ویصبّ بالوحـدة؟، والجواب هو النیـة ثالثة، ولکن بلحاظ «القربی» فکأن للنیة نیّة، ونیتها «القربی»، هذه القربی تلحظ من الخارج أنها دنوٌ واقتراب بین شـیئین.. لیس توحّداً... وفی عملیة الاقتراب لابد أن یکون الخط الواصل مستقیماً؛ لأنه أقرب الخطوط بین نقطتین.

مناسک الحجّ ودائرة الحجّ الکبری تنطلق معها النیّة علی مستویات عدّة

إن القربی عـالم لا ـ یلجه إلا ـ من مـارس الخلوص المطلق فی کـل أعمـاله، فهی ترفع الأـداء فی المناسک إلی الفضاء الإلهی الجاذب، والـذی یقوم بـالتقرب هو العبـد... تقرّب نحو المطلق... حیث اللَّه الـذی یکسو الوجود بوجوده الخلّاق فینفـذ نوره إلی کـل شـیء من کیانـات الوجود... إن هـذا الحضور الإلـهی یجب أن یقـابله أو ینفعـل به حضور مـا.. حضور الحـاج... ولمـا کـان کـل شـیء لا یحقق الحضور...

تعین أن تکون القربی مـدخلًا لحضور الإنسـان، وکما یریـد اللَّه سـبحانه الخالق الـذی لیس کمثله أحـد... لا یُوصف ولا یُحَـدّ، فیکون التقرّب بلحـاظ لغـة الإیمـاء والخلوص الـذی یغلق علی الجوارح الحاسّـة والناطقـة منافـذ التعبیر، فعـالم القربی یتوسط الحضور الإلهی والحضور الإنسانی وبفعله تتم مکاشـفة البصائر لدی العبد... المکاشفة هذه تعتمد علی التجرد الدینی «إذا أردت الحجّ فجرِّد قلبک للَّه تعالی من کل شاغل، ثم اغتسل بماء التوبةالخالصـة من الـذنوب، ودَع الدنیا والراحة والخلق» (۱) إن عالم القربی هو الـذی یختبر النیة فیما تکون الأخیرة رأس کل عمل المناسک، تختبر کل الأفعال.. ففی القربی یکتشف الحاج ضعفه وحقارته، بل

۱- مصباح الشریعة، الباب: ۲۱۱.

ص: ۲۸۴

ويكتشف قوته ومن أى الكائنات القابلة والجديرة باللقيا والحضور، فهى تعلمنا كيف نحصل على دورة كاملة للمسيرة العبادية والسلوك الروحانى والمعنوى للإنسان، خروجاً من مختنق الذات وعبادتها، وصولًا إلى التقرّب الى اللّه ونبذ متعلقات النفس المادية والالتحاق بمقام الربّ والركون إلى دار الكبرياء» (۱).

النية/ القربى معاملان يغطيان الساحة الكبرى للمناسك بحيث يدفعان الفعل المناسكى نحو صورة غير مرئية... ويعبئانه بكل قوة ويبدعان فى كل مجهودات الإنسان الخيّرة ويحصنان الإنجاز العبادى السنوى من ضغوطات الواقع وتهميشاته حين تحاول المناسك أن تسترد شكلها وترتيبها الطبيعى.

الضوء الثالث: عوالم القُربى فى الحجّ

كلما يزحف الإنسان باتجاه المواقيت فإن الخط العمودى للمكان يتقلص ويُختصر حتى يصادف لحظة الانقلاب فى عمق الميقات، بَيْدَ أن للزمان خطاً موازياً مع المكان، وللمكان صورة أخرى غير المرئية فى الطبيعة، هذه الصورة تنفجر وتأخذ بالاتساع بعد الإحرام والتلبية، تتكوّر الخطوط والمساحات على شكل دائرة بالأصل مقسمة إلى دار الإسلام وأخرى إلى دار الكفر، والفكرة من هذا التقسيم الإسلامى الفقهى هى أن الأرض وما عليها ملك لأمة التوحيد أصالةً.

دار الإسلام تنقسم إلى دار الجزيرة العربية والحرم المكى والبيت الحرام، إن هذه الدوائر ليس بإمكان الرؤية العلمية أن تبررها بوضوح ما لم يقف العلم إلى جنب التشريع والتعبّد.

الزمان والمكان فى الحج يتجردان عن أغلب خصوصياتهما الطبيعية فيكونان فى مجال الرؤية الإلهية المبدعة، ولذلك يجب تصويب الرؤية والانتباه أثناء عمل المناسك ... إنما هما إلهيان؛ لأن للحاج اسراءاً ومعراجاً. المخرج الوحيد لهذين

۱- الطباطبائى، محمدحسين، تفسير الميزان ۱: ۳۰۱.

ص: ۲۸۵

(المكـان والزمـان الإلهيين) هو الحاج الـذى اغتسل بماء التوبـة الخالصـة، فهو الـذى يحول «فرضـية» الفريضـة إلى عبادة وتطبيق دقيق، تتضـمن عودة واعيـة شاملـة لكـل المكـان.. مكان يخضّب به الحاج بإيقاعات التلبيـة وبلقطات الإحرام وبثقافـة قصاص تشـمل الحيوانات والنباتات.. هنا الحاج يغرس كل بقعة من المكان بأقحوانة الخلود، طالما تزود بالزمزم وطالما حمل الكعبة فى قلبه.

فمن عوالم القربى؛ أن الحاج يحمل الكعبة فى قلبه، تلك المهمة العظيمة التى تركها الإمام الخمينى رضـى الله عنه فرضيةً هى الأخرى ليشيع مفهوم الانقطاع إلى بيت إلهى واحد لكل البشر... تركها فراغاً بين قوسين بانتظار مَنْ يفكك ويملئ وينقّط «...

بيت اللَّه الحرام أول بيت بُنى للناس... الذين يحملون بيوتهم على أكتافهم متساوون مع العاكفين فى الكعبة» (۱).

«يحملون بيوتهم على أكتافهم» عبارة مثلى تعنى الانقطاع عن كل بيت مادى، فيترشـح مفهوم البيت الأعظم «الكعبة»، إذ يتوجب حملها مرتين، عند الذهاب وحين الإياب إلى الوطن/ الإقامة.

إن هذا التعاقب والتناوب فى السـكن يوضح لنا الغاية من الاسـتقرار على ظهر الكوكـب... الاستقرار الذى يبدع الحضارة وينتج المدنية ويبلور التعامل السوى والالتزام بوحـدة القريـة الكبرى، ويؤخر الانسـجام المشاعرى، ذلك الاسـتقرار الـذى يتجوهر بالأمن والطمأنينة، وهما أقصى حالات الانشراح والبهجة فى مجتمع السلام، وغاية كل مقاطع الكفاح الإنسانى النبيل: [وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً] (۲)

إن النيـة فى هذا أيضاً غير قادرة.. لأنها ذات صورة أدائية محددة تعقبها أعمال ويلزم تجديدها عند كل منسك وبلفظ مختلف.. ولكن القربى هى القادرة باعتبارها النسخ الخفى الموصل والضابط.

۱- الخمينى، روح‌اللَّه، الحج فى كلام الإمام الخمينى، ميقات الحج، العدد ۷: ۵.

۲- البقرة: ۱۲۵.

ص: ۲۸۶

إن غیر القربی لا یمکن أن یستوحی الأمن کضابطة اجتماعیة خالدة تستشف من الأمن والسلام الإلهی القدر الاجتماعی المطلوب. من هنا فالأمن خلاصة السلام وهو أکفأ من السلام فی إیقاف الصراع، لأنه صیغة تحاور منابع العداوة والخلاف والمصالح من عمق الذات.. الأمن له علاقة بتنمیة العالم ویقظته ونهضته «إننا نری جانباً من المحاکاة والانسجام فی حکمة السعی بین الصفا والمروة ونموذجاً للکفاح المتواصل» (۱)، إذ إن المحاکاة تتواصل فتشمل أرقی النوع البشری «یهرول إبراهیم علیه السلام للفرار من برائته- القوة المعطلة للتنمیة وهو الشیطان- ومن الوقوع فی حبائله...» (۲).

لا یمکن أن نتصور مدنیة راقیة نامیة دونما سیادة لقانون الأمن.. أما السلام فهو حلقة وسطی تتوسط تاریخیاً الصراعات والحروب من جهة والأمن والتنمیة من جهة أخری. إن کل جوارح الدنیا لم یکن بمقدورها أن تزیح الکعبة وقواعدها من مکانها الطبیعی، لکن القلوب ومحکّها «القربی» ماثلة إلی حمل رسالتها وصورتها البهیّة.. صورتها الذهنیة من وإلی.. وإلی منابع کل فجٍّ عمیق.

وما یفیدنا فی هذا التمثُّل هو کلّما تولی الحاج الخالص وجهه، فثمة نور اللَّه.

الانفجار الکعبوی لا یمکن رصده وإحصاء إشعاعاته بآلیة عقلیة أو جوارحیة أو بلاغیة، بل وحتی النیة تتراجع إلی منطقة الشعور العام.. لا یمکن ما لم تتدخل القربی فی أعمال الذات فتهذب وتربط وتجهّز وتصحح بین مصادر الغریزة.

من عوالم القربی أنهاهی التی تبرز عنصر الهدفیة والقصدیة فی الجهد الإنسانی المبذول، إذ تتحرک العُلقة بین داخل الإنسان وخارجه، فتؤدی دورها عبر مسارب النوایا... ومعروف أن طابع الهدفیة هو الجدیّة والترکیز والمداومة..

وهکذا یتبلور الشعور القربانی کحقیقة تنزع نحو الظواهر.. فیتشکل الاقتحام

۱- علل الشرائع: ۴۳۲.

۲- المصدر نفسه.

ص: ۲۸۷

والتضحية ليتساوق مع النصّ الشريف: [وَالْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ] (۱)، الشعائر التى تتلامح فى عالم القربى يتأرجح قبالها الحاجّ، وذلك عندما تعلن الجوارح عجزها عن اللقاء.. عن لقاء الطاغوت بمفردها.. فالاقتراب من الطاغوت من أجل إقصائه مرهون بالاقتراب من مصدر القوة والهدف... تفيض الجوارح والمشاعر وسط الموكب الموحّد العابر من عرفات إلى المشعر.. وبهذا الموقع تتشكل أرضية الإحساس بالعدو المتربص.. الخصم الأسطورى.. الذى كان لإبراهيم الخليل وولده إسماعيل عليه السلام، حكاية متفردة لهما معه ترمزت فى كل مقطع مناسكى: [فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرام] (۲).

تلكم بعض عوالم القربى وعلى امتداد أيام الحج تقترح الجهد البطولى فى الإنسان، وتكهرب الواقع من حوله، فتتماسك المتشابهات والآثار والمسببات وبدورها تتكثف الإشعاعات الإلهية فتهطل كوثراً، وإذّاك ينصهر بها الإنسان وترافق تنقلات حياته خلف حدود مكة والحج.

الضوء الرابع: منشأ النيّة فى الحج

ونقصد بها تاريخياً ما كان فى حياة الخليل إبراهيم، ونعنى بالمنشأ ليس التكوين إنما بداية التقنين العملى العام بها، أى كون «النية» سنداً فى العمل التوحيدى والمناسكى، وتحويلها إلى سقف للبرامج العبادية وخطة المناسك.

من البدهى أن مطالب الشريعة الإلهية لا يصحّ حصرها فى مجموعة بشرية وفى إطار زمنى وجغرافى محدد.. بمعنى أن التشريع الإلهى أكبر بكثير من المرحلة التاريخية. إننا أمام معلومة عقائدية تتمثل فى أن النموذج الإنسانى المتكامل فى رشده وسلوكه هو نفسه ضرورة شرعية اجتماعية، حتى تصلح مسؤولية الاقتداء والقدوة. وننطلق من ذات الضرورة هذه؛ إذ يجب أن تكون كل أفعال الإنسان

۱- الحج: ۳۷.

۲- البقرة: ۱۹۸.

ص: ۲۸۸

السلوكية عبارة عن سيل غير منقطع من النوايا البنّاءة التى تبتكر الأسلوب الإلهى للاجتماع، بمعنى أن نتعرف على أقرب الخطوط التى يتهاتف على طرفيه مخلوق وخالقه. وهنا تنشأ ضرورة تغليف وترميز المناسك بالنوايا المتعددة، نظراً لكون الحج أكبر مسامحة عبادية تموّن الحاج بمسلسل من الحركات واللقاءات والمواجهات، هنا تتجسد لنا مفاعيل النية على السطح وفى العمق.. وكذلك مفعول القرب والدنوّ... والتقارب، والحكمة من التقارب هى المقارنة والمقايسة والمراجعة والاجتهاد فى المزيد والتزوّد من حالات الدنوّ، بحيث يكون النموذج هذا فى أفق المراجعة التفصيلية مستتراً لسلوكه، وهذا ما يجعله صفياً ومختاراً من قبل اللّه- سبحانه-.

فالنية تتركب من صيغة وطرفين وأداء (مناسك)، المثال هو ما يكشفه القرآن ويثبته على شكل دالة تاريخية لا غبار عليها: [وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهِيمَ خَلِيلًا] (۱)، فكان إبراهيم المثل الصادق. جدٌّ صحيح، أن بين الأخلّاء تتجلى ظاهرة الحبّ المقدس والمناجاة والمكاشفة فى الأسرار، وبثَّ الحزن والشكوى والامتثال القلبى لمقاصد الخل... والانفعال بالتلويح والإشارة، غير أن هذه «الخلّة» يجب أن تكون من جهة العبد مستوعبة لكل المشاعر الإنسانية، وأن يصبح الممثل والمقطع البشرى الحىّ الذى ينبض بالهموم والتطلعات والطموحات والتوقدات المتوهجة التى يعزُّ التفكير بها، ومن ثم التعبير عنها عند غالبية الناس.

ليس بإمكان العبقرية البيانية لدى الإنسان أن تقيس مستوى التقارب بين اللّه سبحانه وبين خليله إبراهيم عليه السلام بمقاساة علمية، أو مأخوذة من ما ألفه البشر من تقييم.

فى الإتجاه نفسه يصعب استكناه نوع الحب بين أى خليلين صادقين من الناس، فالحب من القضايا التى تُدرك ولا توصف، إلّاأن هذا لا يمنع من تسقّط

۱- النساء: ۱۲۵.

ص: ۲۸۹

بعض معالمه سيما من قبل من عاشوا تجربة العشق الإلهى، أما كيف يتم استكناه ذلك؟ فهذا أمر يتعهد به خلوص النية والقربى. والخلوص جهد قلبى ونفسى وعصبى ممركز وهو عملية تحريضية استنفارية لمكونات الروح والجسد، وفعل احتجاجى عنيف للغاية يقوم بتصفية المزاج الذاتى وتنقيته من العوالق ومن «غَرْيَن» الشهوات والأهواء الهارف من الخارج.. حين يصفّى المزاج تتجه النفس وتنفتح على الآفاق الكونية والإنسانية فتتواشج الرؤى ويتصل أقصى أفراد الأمة بأدناهم، فيكون الخليل معادلًا للأمة وعدلًا للرسالة: [إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً] (۱)

تَوَضَّحَ لنا، أن النيّة وقرباها تقرب بين الفرد- الأمة وبين الأمة- الخالق، وفيما يتكاشف الجميع أمام اللَّه- سبحانه-.

فالفرد يلوذ بالأمة ويشعر بأنها الوحيدة التى تلقى الوقار على عريّه وعوزه وضعفه. ومن إبراز عناصر النية من النموذج والصيغة والأطراف نتفهم أن النيّة هى المولّدة للنماذج البشرية الهادفة، وعليه فهى أكفأ أدوات التغيير الاجتماعى وأكثرها خفاءً، والتفكيك بينها وبين الأعمال يؤدى إلى عبثية عامة تضرب كل جذور الكيان الفردى وتعصف بأسس البنيان الاجتماعى.. ونية الحج نشأت لتنفتح على كلا الكيانين، فلم تكتمل رسالة الفرد فى الحياة ما لم تنفتح على الأمة، ولم تبلغ الرسالة السماوية مهمتها ما لم ترفع المجتمع وأشياءه إلى سماحة السماء وكائناتها الملائكية، أى أن الأطار الذى يجب أن تتأطر به الأرض هى السماء.

قطعاً إن كائنات السماء صممت بطبع وطبيعة لا مزية لجوارح الأرض على إدراكها والتّوغل فى مكنوناتها وسجاياها وأسرارها، لذا لا بدَّ من مفتاح، ومن كلمة إلهية مقدسة مباحة لكل مخلوق، تلك كلمة لا يجوز الإفصاح بها، وعدم الرنين بها أو التنغيم، وأن سماعها من قبل الآخر- ولو على التماسّ- مخلًا بل مبطلًا للعبادة. فقط يجب التلفّظ القلبى بها.

۱- النحل: ۱۲۰.

ص: ۲۹۰

إن الإجراء القلبي هو الذي يذهل العابد عن رونق الأصوات الأخرى.

ولكن تبدو مناسك الحج عالية القدر إذ يطرق الحاج بها أكثر من مرة ومرة أبواب المناسك وهي كالصوت المكتوم.

لقد وضع الخليل إبراهيم كل هذه الأفعال في موضعها السليم؛ لأنه كان عليه السلام كياناً فريداً، تحتشد فيه حزمة نوايا، وتتدلى في إهابه سنابل العزائم، وتتلاقح فيه إظمامة الطموحات، فاستحق أن ينتدب موصلًا نبوياً لرسالة الحج، وأن يؤسس وينشأ ما يفترض أن يكون. لقاؤه العضوي مع ولده إسماعيل حين التفكير ببناء القواعد كان لقاءاً على شكل ولادة كبرى وحدثاً غيّر مجرى الأحداث فيما بعد. لم تكن العفوية خارجة عن إرادته وقراره عليه السلام إنما تكيفت بضوء منبهٍ إلهيٍّ (أمر). لا توجد في مسيرة الخليل عليه السلام حلقة فارغة يمكن أن تنداح من خلالها العفوية.. كل حركاته.. تأملاته.. أشواقه هادفة منتجة، وكانت أخصب مرحلة في حياته تلك التي جاءت بعد شوط الاحتجاج والدعوة الفكرية، وهذه الفترة تكللت ببناء القواعد والكعبة وتثبيت المقام.

تقول الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه: «جاء إبراهيم فوجد إسماعيل يصلح نبلًا له من وراء زمزم، فقال له: يا إسماعيل إنّ ربّك قد أمرني أن أبني له بيتاً، فقال إسماعيل: فطعْ ربك فيما أمر، فقال إبراهيم: قد أمرك أن تعينني عليه. قال: إذن، افعل. فقام معه- فجعل إبراهيم يبنيه وإسماعيل يناوله الحجارة ويقولان: [رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ] (۱)

، فلما ارتفع البنيان، وضعف عن رفع الحجارة قام على حجر- وهو مقام إبراهيم- فجعل يبني وإسماعيل يناوله فلما فرغ أمره اللَّه أن يؤذن في الناس بالحج..» (۲).

ومع التأمّل في الرواية يتضح أن الأمر الإلهي كان مصدر ثقافة الحج... وأن

۱- البقرة: ۱۲۷.

۲- أخبار مكة للأزرقي ۱: ۶۰.

ص: ۲۹۱

المناسک أشبه ما تکون بمؤسسة ثقافیة... وأن هذه المؤسسة انبثق منها مفهوم ومصداق للمسجد [وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِیمَ مُصَلًّی] (۱)

وأن النیة کانت غیر منقطعة شعوریاً عن عمل الخلیل علیه السلام، ویمکن بضوء هذا اعتبار النیّة فی بناء القواعد والمقام غیر منحازة إلی مقطع زمانی معین، ولذا فالنیة لم تکن جزءاً فحسب فی البناء... إنما لعظمتها استبدلت بالأمر الإلهی «إن ربک قد أمرنی..» وعلیه، فإن بدایة أعمال النیّة کانت نصاً قرآنیاً، ولکون الحجاج أفراداً وجماعات لم یکونوا بمقام إبراهیم لذا أُرید منهم أن یجددوا النیّة توخیاً للترکیز والوعی والصفاء، فکانت تتکرر بعد کل مشهد وبفاصل زمنی. ومنها یفهم إجمالیاً أنّها- النیة- تنشأ الأعمال.. وکالنسخ الذی یقوم بربط وتولیف «مونتاج» اللقطات ودمجها فی مشهد کبیر فعّال یتناسب مع زخم البناء القواعدی الذی أحدث فصلًا مهماً فی الاجتماع الإنسانی قدیماً وحدیثاً.

الضوء الخامس: الکعبة والتأسیس الاجتماعی

الروایة السابقة التی ینقلها ابن عباس رضی الله عنه، تتضمن الآیة: [رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ]، والتی تحاکی بها کلٌّ من الخلیل وابنه، کأول بنائین تاریخیین للبیت، و وردت حالة القول بالآیة أثناء العمل، بمعنی أن النیة کانت ساریة ومنذ الخطوة الأولی وحتی النهایة، النهایة التی تعبر عنها العبارة الأخیرة فی النص: «أن یؤذن فی الناس بالحج».
ما نستفیده أن النیة کائن داخل إطار العمل الواحد وإنجازه وأنها تتجدد وأن لها فی کلِّ آنٍ آن. ولعل بعض الکتاب والأدباء یحلو لهم أن یصوروا الصیغة ب «المیثولوجیا» حین عزَّ علیهم استکناه الواقعیة الرفیعة التی امتاز بها عصر الخلیل علیه السلام، فاتجهوا إلی اعتبار إبراهیم وولده لیس إلّاأسطورة جاء بها القرآن

۱- البقرة: ۱۲۵.

ص: ٢٩٢

للحكايـة... لا وجود لهم البتة (١)، ويوثّق الميثولوجى فكرته عنـد ملاحظـة الكعبـة على ضوء قيمة الخصوبة فى البيئة الحجازية العربية آنـذاك، ومـا تنطـوى عليه من قسوة وغلظـة وبـداوة وصـحراء وفوضويـة وقحـط وغزو ووحشـة وغيرهـا، وكيف تتسق قواعـد الـبيت- المقدس- وسط [بِوادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ]، ثم يلاحق الميثولوجى تفاصـيل حكايته فيؤكد الطابع الأسـطورى عبر تساؤلات متعمدة، إذ كيف تحول البيت إلى قبلة وإلى قوة جاذبة للثمرات والرزق والأمن والسـلام والزيارة والتجارة والأشـعار والأصنام والأوثان، وتحتشد الصورة أمام الفنان غير الملتزم فيقرر حقيقـة عدم وجود إبراهيم وولده وجوداً واقعياً تاريخياً عدا كونها ميثولوجيا وأسـطورة: «إن هجرة إبراهيم وإسماعيل إلى الجزيرة العربية حيلة اختلقتها قريش وصدقها القرآن ليحتال على اليهود» (٢).
والواقع الـذى يؤكـده القرآن وتؤيده قضايا التاريخ والعلم هو عكس ذلك، بناء الكعبة والقواعد وعصـر نبوة إبراهيم عليه السـلام كانا معـاً يشـكلان فاصـلًا حاسـماً بين مرحلتين كبريتين: مرحلـة ما قبل التنظيم الاجتماعى ومرحلـة التأسـيس الاجتماعى المنظّم وما بعـدها. وباسـتقراء تاريخىٍّ بسـيط فإنّ النيـة فى بناء القواعـد لها بعـد كبير تمظهر فيما بعد حتى اتصل بكل من يقف على نهاية كل فجٍّ عميق.. ويفهم أن بنـاء القواعـد ودعوة الناس للحـج كانا يؤسـسان للقانون والتقنين، وبهما نعى، أن النيـة تكمن عادة كمؤثر دينامى هائل وراء الانقلابات الاجتماعيـة والتاريخية الكبرى؛ الأمر الذى يقرّب لنا الفكرة القائلة: «إن التاريخ منتم فى الدين»، يوصـلنا هذا الاسـتنتاج إلى أن ظاهرة الحج الإبراهيمى الأصـيلة هى نقطة تحول كبرى فى مسـيرة الحج الأنبيائى، اعتمدها خط الرسالات جميعاً حتى بلغت الذروة فى عصر رسالة رسولنا الأكرم صلى الله عليه و آله.

١- طه حسين، فى الشعر الجاهلى: ٢۶.

٢- المصدر نفسه.

ص: ۲۹۳

ومما یصادفنا فی النصوص القرآنیة المتعلقة بالحج وشؤونه مفردة «الناس» التی تستخدم علی أنحاء شتی فی البیان القرآنی، وهی ظاهرة لم نلحظها فی الفرائض والعبادات الأخری، وإلیک بعضها: [وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجالًا وَ عَلی کُلِّ ضامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ] (۱)، [وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا] (۲)، [جَعَلَ اللَّهُ الْکَعْبَةَ الْبَیْتَ الْحَرامَ قِیاماً لِلنَّاسِ] (۳)، [وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَیْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً] (۴)، [فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِی إِلَیْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَراتِ] (۵)

وغیرها من الآیات التی وردت بها مفردة الناس، وبالرغم من ورود الحرف الدال علی التبعیض أو البیان، إلّاأن أغلب الآیات التی تتکلم عن العبادات الأخری جاءت متضمنةً مفردة (المؤمنون) ومشتقاتها ومترادفاتها. فمفردة الناس فی الحدیث القرآنی عن الحج حتی فی أداء المناسک، وهذا یضعنا أمام تساؤلات وإشکالات یجب توجیهها، وذلک بإجراء ثقافة التفسیر التوحیدی الموضوعی للقرآن، والانحیاز إلی معطیات القرآن ونظریاته الشاملة وعدم التوقف عند التفسیر الذی ینطلق من منطوق آیة.. آیة..

إن مفردة الناس تثیر فینا النقاط التالیة:

أولًا: إن الحج من العبادات التی شرعت قبل زمان ممارستها الفعلیة، وأنّها من العبادات المستقبلیة المنظورة، فالحج من الفرائض التی تُعد تجربة مستقبلیة وتقع دائماً فی أفق الزمن المنظور للفرد والأمة علی السواء، وهذا یدعو فینا علاقة البعث والإحیاء الاجتماعی الذی یخطط له الإسلام، والذی یدخل فیه المستقبل عنصراً رئیسیاً، لنصل أخیراً إلی کون الحج من أجدر العبادات علی معالجة آلام

۱- الحج: ۲۷.

۲- آل عمران: ۹۷.

۳- المائدة: ۹۷.

۴- البقرة: ۱۲۵.

۵- إبراهیم: ۳۷.

ص: ۲۹۴

البشـریة، وأنّه أکفأُها علی تسـییس وتکییف المصـیر الإنسانی الذی لا بدَّ أن یکون من منظور الحج إسـلامیاً، وأن «الناس» المستخدمة فی النصوص هی النصاب الضارب اجتماعیاً آنذاک بحیث یصحُّ أن الناس آنذاک مسلمون، وأن المسلمین آنذاک هم الناس.

ثانیاً: إن الحـج تجربـة نفسـیة صـممت علی ضوء المشترک الشـعوری والذاتی لکل الآدمیین، وانها تجربة حیّة تحقق للجماعة الإنسانیة حضورها النفسـی، والمزاجی، والعلاقاتی؛ لأن الحـج هو الوحیـد الذی یواجه فیه الإنسان الأبعاد التی تکمن فیها رموز الجمال الطبیعی المباح والمشترک، من مواقیت ومشاهد شامخة، ومناسک وقورة، ومنعطفات منحدرة، وودیان غائمة، وکثبان مترملة وغیرها.

ثالثاً: الحـج تجربـة عدالة قصوی ونوعیة بحیث یترک أمر تحدید الاعتداء علی الحاج نفسه.. تجربة تهذّب الجوارح علی عدم الاعتداء علی کل شیء تشیؤ فی الحرم وأثناء الإحرام، وهذه سابقة بمثابة مطلب إنسانی عام.

رابعـاً: الحـجّ تجربـة حوار تخاطب الآخر بما هو إنسان وکائن عاقل وأن العقیـدة سوف تنمو وتکون عالمیـة واتجاه دولی فی ظل هـذا الحوار المفتوح الذی یتکفل به الحج.

ص: ۲۹۵

خامساً: إن الحج تجربة شعبية بعيدة عن تعقيدات الروتين والأبهة والشخصنة، تضم كل طبقات الناس بما هم مسلمين توخيا إلى ما هم بشر وناس، وهذا استدعاء موسمى جاد لوحدة المركبات الطبقية والمذهبية والسياسية والنخبوية، وأن المسافة المقطوعة ليست إلّاتمارين ومثاقفة، فهو إذن اقتراح إنسانى صائب وسديد.

سادساً: إنّ الحج تجربة إبراهيمية صريحة، ووجود الرمز الإبراهيمى فيها يدل على ضرورة انحياز أتباع الديانات السماوية الثلاث التى تفرعت من الدعوة الإبراهيمية إلى ملةٍ واحدة، تلك الملة التى لم تزل تتمسك بالحج الإبراهيمى، هذا فيما يعد غالبية النوع الإنسانى على الكوكب إبراهيميون.

سابعاً: الحج تجربة اقتصادية وسياسية ولقاء ثقافى، مما يكون نموذجاً للسوق الكبرى أو «الجيوبولتيك»، إذ تتقابل فى موسمه المواهب والكفاءات والعقليات والأذواق، والرساميل والواجهات والإعلاميات التجارية، وبرامج التسويق ونسب الفائدة، والمرجعيات الاجتماعية والتراثية، مما يحدث أرقى حالات المقارنة والتفاضل والتناقد والاستثمار، وهذا أيضاً مطلب وهدف إنسانى.

ثامناً: والحج تجربة اعتراف شعورى بوحدة التوجّه نحو بؤرة الجغرافية الأرضية، لقد تحولت الكعبة- وعلى المدى- إلى هدف سياسى من أجل صرف الاتجاه العالمى إلى غيرها، وإقصاء التوجه المستقبلى عن سمتها، فإذا كان المسلمون المحيطون بها يحرصون على وحدة الاتجاه إلى سمتها (الكعبة) فإنّ المباشرين يحرصون على التوجه إلى قرصها. إن ملاحظة المتوجه من بعيد نحوها نجد أن هناك تقاطعاً وتعامداً فى الآفاق، وهذا معناه أن التباعد والمعطلات الطبيعية هى التى تقف أمام وحدة الاتجاه، وتجربة المناسك فى الحج ليست إلّاإجراءً عبادياً من أجل تقويم وإبراز حالة الحياد أو الانتماء من قبل الطبيعة إلى الإنسان، وهذا جهد إنسانى لم نجد فى غير الحج- كممارسة عبادية- حالة الانتماء هذه.

ص: ۲۹۶

فلو لاحظنا العلوم الطبيعيـة والإنسانيـة قاطبة لوجدناها تكافح ومنذ القدم وبمحاولات حثيثة ومريرة وبتوقعات ومختبريات جبارة، لتحييد الطبيعة وكسب ودِّها وانحيازها الإيجابى الكلى، وإيقاف أو معالجة النزلات والكوارث الدامية، وكأنما المأمول هو عندما يتمم الإنسان سيطرته النافذة على الطبيعة فإنه سوف يكون حاجّاً فيها، وليس لها، وهذا ما تقدمه استباقاً تجربة الحج الإبراهيمى.

الحجّ قبل معرفة أسـرار الطبيعة زيارة وطقوس... زيارة إلى.. أما بعد الاستفادة من أسراره أو وعى بواطن المناسك فإنّه يكون حجّاً فى العمق، وإذّاك تنثال الطبيعة وتبدى أمثل رشـحاتها، ويحدث التسخير فتغمر الإنسان شعورية السرور اليقظ تذهله عن كل ديون المعاناة التى قطعها الآخر من قبلُ، وبذا تتصير المكافأة: [لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ] (۱)

، وليصغِ إبراهيم «فهناك يا إبراهيم تمنَّ على ربك ما شئت» (۲) وحين كان الخليل يتملّى السـماء وهو فى وادٍ فلا غرو أن يسمى ب (منىً) (۳).

اكتفينـا بالنقـاط الثمانيـة التى تثيرهـا مفردة الناس فى الآيات الخاصـة بالحـج وآثاره، والتى تعكس القضـية الاجتماعيـة العالميـة للحج ومرجعية العقائدية.

الضوء السادس: إشارات دالّة

الإشارة الأولى:

[لِيَشْـهَدُوا مَنـافِعَ لَهُمْ]، تلخص هـذه الآيـة الشـريفة المنـافع المرئيـة وغير المرئيـة، إذ إن مشاهـدة المنافع غير إدراكها، والمنفعـة مفهوم اقتصادى، ولكن لها دلالات غير كمية، أى أن هناك منفعة أو منافع «معنوية»، وبلا شك أن «منافع» التى وردت بصـيغة الجمع المؤشـر بالنص والصادر بيانه من اللّه- سبحانه- لا تدخل

۱- الحج: ۲۸.

۲- علل الشرائع ۲: ۱۲۰.

۳- المصدر نفسه.

ص: ۲۹۷

كثرته في حساب الأرقام. إنها منافع هائلة تمتدّ بامتداد زمن الحج من جهة، وزمن الحاج من جهة ثانية، ثم تأتي السنة الطاهرة لتؤثر نسبة المنافع في الحج الصادرة في القرآن: «حجوا تستغنوا» (۱)، الغنى في الحج زيادة في النوع، وهو عمل يشترك في إظهاره البائع والمشتري والوسيط ومعطيات الفائدة المستعملة والمستثمرة، بعض هذه الأطراف غير مسلمة.. إن بعضهم أناس فحسب.

الربح الاقتصادي الكمي يدخل كمفردة من مفردات كثيرة تعبر بمجموعها عن معنى الغنى، وربما يكون التبضّع دالة علمية على اجتماعية القيمة وتسويقها الشعبي، بَيْدَ أن الحج يدعو إلى القيمة الاجتماعية الكبرى للمنفعة، هذه القيمة تتركب من جملة عناصر طبيعية وعناصر بشرية يتعاقب عليها كل أفراد النوع الإنساني.. حيث في هذه الحالة يخرجون بمجموعهم عن التحديد العقيدي إلى الإنساني... ما تفرضه العقيدة هنا الالتزام بالمذهب الاقتصادي الذي يقترحه التشريع كطريقة متحركة الأدوات والمواضع..

المنفعة الاجتماعية في الحج وإن كانت في جانب ذات رقم اقتصادي، إلّاأنها تنزع عبر تفاعل الطبيعة مع الإنسان إلى المعطيات الاقتصادية وليس إلى النتائج المحددة والمحدودة. وهذه المعطيات تؤثر في بعضها فتنمو وتتجدد وتستجيب للحاجة الفردية والاجتماعية، فيما تشبع في كل دور طلبات الناس.

وللمعطيات الاقتصادية تأثير شبه تام على الحركة السياسية والإعلامية، وعلى تركيبة البيئة والمدنية والثقافة والأيديولوجيا.

وفي منظور الحج أن المعطيات الاقتصادية يجب أن تتحرك بضوء التوازنات الروحية والأخلاقية والشرعية، تبعاً للتوازن والانسجام بين فعل الطبيعة وفعل الإنسان المتجليين في أداء المناسك.

ومن هنا، فإن ثقافة الحج الاقتصادية لم‌تكن ثقافة نتائج ومنتجات وعروض

۱- الصدوق، من لا يحضره الفقيه ۲: ۹۴.

ص: ۲۹۸

ومزايدات إنما ثقافة معطيات تتخللها مفاهيم وتوازنات وأسبقيات، وتحددها تقديرات قيمية ونقدية، تترك أثرها على كيفية استخدام السلعة، وجهد العامل، واتجاه العمل، وفروقات القيمة، واستخدام التقنية، وأخلاقية الوسيط، وصولًا إلى الأهداف العالمية، فتتحرك عمليات التصعيد فى الأرباح والمنافع ضمن إطار الاستقرار الاقتصادى، وبملاحظة المشكل الاقتصادى الذى جاء الحج كملتقى عام لمعالجته وحلحلته بطريقة تنويع الاقتراحات والرؤى الموسمية فى مكة.

اقتصاديات الحج يجب أن تلحظ وسيلة لا كهدف، فالحج قبل كل ذلك عبادة وانتداب إلهى لمجموعة من عبيده، وجب عليهم اللقاء، وعليه فالاقتصاد ضمن فترة الحج لم يكن ليعتمد موضوعات اقتصادية.. لم يتصيّر إلى برنامج اقتصادى فهو عبادة وهدىً وإيمان، وهذا هو عنوان كل العبادات.

أما أن يكون أداء الحج قد أوحى بمعطيات بعضها اقتصادى فالقول سليم..

إن الحج بدل الموضوعة الإقتصادية يَعدُ ويهيؤ مفهوم التسخير البشرى والطبيعى العام، والمناسك توقد الحركة فى خلايا التشكيلات والنخب الاجتماعية العابرة من نقاط المحيط البعيدة.. وبدورها- أى خلايا النخب- تتعدّد أنماط الوسائط وتتشابك وتتعاهد، الأمر الذى يؤدى إلى التوزيع المنتظم أو شبه المنتظم، فيخرج العطاء- حتماً- عن حدود وتقديرات المسلم، والحاج، فتصبح دلالة الاقتصاد فى الحج مرتبطة بالإنسان مروراً بالمسلم.

الإشارة الثانية:

من الصعب جداً أن تدعو غير المسلم إلى حالة يكون فيها متأملًا للمصلى والصائم والمزكّى.. من الصعوبة بمكان أن يهضم أو أن ينسجم مع الصلاة والخمس والأمر بالمعروف، ولكن من السهل جداً أن تدعوه إلى تأمل مشهد الحج والحاج وهو يكافح أسطورة الطبيعة فى مهرجان جماعى واحد فى حياته على الأقل.

إن المناسك بهذا الكفاح تضع مفاتيح التسخير العام أمام الإنسان- أى

ص: ٢٩٩

إنسان- نفس هذه «التسخيرية» سوف تكون آلية نامية فيما بعد لطرح الإسلام وثنائية الإسلام/ الإنسان.

فالحج لا يطيح بالثنائيات كثنائية «الجسد والروح»، «الذات والموضوع»، «الدينى وغير الدينى» و «المادة والمثالية»، ولكنّه يصالح فيما بينها ويقودها معاً إلى جذر واحد هو الحاكم والموجّه.. يهذب العلاقة فيما بينها، فيؤسس لقناعة جديدة.. يرفع عنها غبار الجهل والنسيان وما لحقها من الفهم الساذج أو المقلوب.. فهو إذن إحياء للعلاقات بين الأشياء.. يفهم من هذا أن للمسلم وفى منظور الحج تحديداً طريقتين وخطّين فى دعوة التوحيد والإسلام.

الأولى: بصيغة «كيف يكون الإنسان مسلماً؟» وهذا ما عبرت عنه حقبة الفتوحات والفاتحين.. حينما كانت الدعوة وحكومتها تعيشان مقطع طرح مفردات العقيدة والدفاع عنها.

أما الخطّ الثانى فهو بصيغة: «كيف يكون المسلم إنساناً؟» إن هذه الكيفية هى الوحيدة التى تتكافل مع عالمية الإسلام، وفيها يتحول الفكر إلى مشروع غير محدود بامبراطورية أو جغرافية أو قومية.

لا أحد يقول: إن غير تمارين الحج قادرة على تقريب وتحقيق هذا المشروع الضخم.. إن غير الحج غير قادر على الاستجابة لمفردات المشروع التمهيدية الأولى عبر تثوير إحساس المسلمين أنفسهم بضرورة الانسكاب فى ضمير واحد، يترود مناسك واحدة. ويرددون الصوت الواحد، ويتسربلون بالزى الواحد.

خط المسلم/ الإنسان تطوير للأول خط الإنسان/ المسلم فهو تجربة اختراق شعورى شامل، يسقط المعطلات بعد ما أنجز الحاج الحوار بمعية النوايا المخلصة مع كائنات الطبيعة واكتشف حيادها وانتماءها وتسخيرها وحنانها وافتخارها باللقاء، وتوشّحها بالملاءة الشرعية البارزة. والواقع إن العناية السياسية والثقافية بالحاج سوف يوضح أفضل الطرق إلى تحقيق الصيغة الثانية.

ص: ۳۰۰

الإشارة الثالثة:

دلالـة القواعـد والمقـام فی سـیاقات الخطاب القرآنی الخاص بالحـج تـدل علی نضوج فی لحظـة التأسـیس، وعلی وعی تام بمسـتقبل الحرکـة التأسـیسة، تلک اللحظـة الانقلابیـة کانت فاصـلة بین ثقافتین وممارستین.. لحظة اقترنت بالأمر الإلهی فجاءت عبارة [وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِ] بعد إنجاز البنیان واسـتکمال البیت، والذی تخلله تثبیت المقام الخاص بالخلیل وانطباع أثر قدمه علیه السلام علیه، لیؤشر أن البنیان صاحبته معجزة وقدرة غیر طبیعیة.

التأسـیس الإبراهیمی کان بمثابـة الـدعوة إلی النظام الاجتماعی العام المتسق والـذی یفهم منه أن غالبیة المجتمع آنذاک کان موحداً- حنفیاً- إذ لم یکن البناء ودعوة «الناس» إلیه من کل فج عمیق من قبیل الأعمال الأدبیة أو الشـعاراتیة أو التعبیریة أو الادعائیة، ورغم أن کل عمل جبار یستلزم الاستعلام به إلّاأن الخلیل کان قد أعد التأسیس للتجارب العملیة.

الوقـائع تکشف بما لا یـدنو لها الشک أن التیار التوحیـدی فی عصـر الخلیل علیه السـلام کان ضارباً وبنصاب مجتمع یمتلک مقومات الحرکـة الکلیـة والتاریخیـة، وأن الخطاب کان یقتضـی مفهوم ومصـداق الناس لا علی التبعیض. والتیار الإبراهیمی له حضور فاعل فی مختلف النشاطـات، فعصـره علیه السـلام بعـد أن قطع شوط دعوته العقیدیـة الاحتجاجیـة الأـول، اتجه نحو توثیق السـلام فانحـل الُیمن والأمن والثراء الاقتصادی ولوائـح النظام. کما أن قوة التأسـیس کانت ولابـدَّ مرتبطـة بعقلیـة قانونیة ودرایة کبیرة بفقه القانون، وأن أی تأسیس تصاحبه حرکة نقدیة وفنیة وأدبیة وإبلاغیة، حتی تنفذ صورة التأسیس إلی الذهنیة والشعور الاجتماعیین آنذاک.

بمعنی أن بناء الکعبة ودعوة الناس إلیها أو ما یسمی بالتأسیس الاجتماعی یشیر إلی انبساط مفاهیم العقیدة وأوامر الخلیل إبراهیم، وهو ما یفیدنا أنه علیه السلام أول من اتجه لصیاغة مفهوم السیادة فی الدولة وإجراء النظام علی الجماعة.

ص: ۳۰۱

إن عملًا عملاقاً كبناء الكعبة وتشييد قواعدها والمقام، ومن ثم دعوة الناس إلى التروّد إليها كان شبه معطّل وممنوع على غيره عليه السلام من الأنبياء، ولا شك أن إنجازه كان حلماً آدمياً ونبويّاً ناضل الموحّدون من أجله منذ أن استقرت في القناعة مفاهيم العبادة والتقرب إلى الخالق.

غير أن الإقرار بالتأسيس الإبراهيمي تاريخياً لا يستقيم ما لم يكن الواقع الاجتماعي محرراً ومنحازاً بغالبيته إلى النبي الخليل عليه السلام، فالكعبة تتجاوز حال بنائها الجانب الاستعلامي البسيط وأن وراء مناسكها قوة أعظم، وأن الدفاع عنهما ليس الدفاع عن سور أو حرمة أو جهدٍ.

إنها أبعد من كل هذا بكثير.. إنها لخصت الجهد الأنبيائي العظيم وكثّفته على أساس قواعد ومقام وقيام، ومع لحاظ شكل البنيان وعدم تشابه العمارة لطراز آخر يقص لنا أن الإبداع الاجتماعي آنذاك قائم على ذوق فني عالٍ، وهذا الذوق يعكس حالة النبوغ الفني الذي تنشر إيحاءاته وحضوره الشعوري في الحوار والتأسيس والبناء، بحيث يصحُّ لنا القول: إن بناء القواعد كان فاصلة بين طورين مرَّ بهما الفن الإنساني.. طور ما قبل تأسيس القواعد وآخر ما بعده. إذ عبّأ إبراهيم وولده عليه السلام أرقى المجهودات والمركبات الفنية والجمالية في الطراز الكعبوي، لا يمكن تلمّس هذا ما لم تكن دعوة الناس للحج قد دمجت بين النزوع الإنساني الذي كان يعبر عنه الاتجاه الموحِّد في زمن الخليل عليه السلام وبين الإرادة الربانية.. ولأول مرة انسجم التفسير الديني للتاريخ على المكان والطبيعة والشعور، ولذا كان عليه السلام أمام محددات ذهنية وقبال موضوعات وتعريفات غير متداخلة، ولا بدَّ من تحليل مستقبل ومصير الديانة على ضوئها.

زحف الجموع إلى الكعبة على مسافة سنة من عمر الإنسان يحكي لنا أن الوحدة الزمنية كانت حاضرة، وكانت تشكل منهجاً لقياس الجهد الكبير والصغير، وأن هذه الوحدة الزمنية في الحج هي اللحظة «لحظة القربى»، وهي أدق

ص: ۳۰۲

من كل مقاييس الوحدات الزمنية الحديثة.. ولا ضير إذا افترضنا أن الزحف الجماعى إلى الكعبة كان مسبباً وباعثاً على حب النظام واحترام السيادة، والاشتراك بالإرادة وحب الجهاد والكفاح من أجل حمايته، والدفاع لأجل تحديده ليغطى الفراغات الأخرى، وليصبح أقوى موجهات المستقبل. وهذا هو الذى نقل التركيبة الاجتماعية فى عصر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام من الفوضوية والتشظّى والسلبية إلى الإيجابية والتنظيم، ويلحظ فى الاتجاه نفسه كثرة روافد المناسك التى تدل على بهجة الإنسان وتعدد مناحى رغباته، واتساع رؤيته وأفقه، وخصوصية خياله وطموحاته واقتراحاته، فكان تشعبها بهذا الكمّ والكيف ضرورة ومدعاة لإشباع روح العبقرية اللائبة فى أصقاع الإنسان المتدين.

الإشارة الرابعة:

ونتفهم أيضاً البعد السايكولوجى للمناسك حينما لا يكون الشكل والأشكال المحيطة آنذاك بالإنسان كافية لإشباع مشاعره وعواطفه وعندياته، إن إنسان عصر إبراهيم كان توّاقاً ويشعر بالكونيات، وتحدوه رغبة للإطلالة على آفاق الكون والنفس، والتشبيك بينها والحياة فى ظلالها وتمثيلها على أرض الواقع، بمعنى أنه يبحث عن مدخل وعن قناة وممر صالح.. عن مرآة وصفحة رقراقة تنعكس فى عالم القربى عبر نية الحج والمناسك.. وحين تسود ثقافة «النية والقربى» على تحركات الإنسان والحاجّ فإن العفوية والتلقائية تكون إحدى معالم شخصيته.

ولقد حدث فى زمن الخليل عليه السلام تقابلٌ بين إنسان حاجٍّ زاخر بالحيوية والانطباعية الجميلة الشفيفة وبين مناسك مقدسة متشابكة على الطبيعة، فأدى هذا التقابل إلى تسوية المفاجأت وإبدالها بالعفوية والإيحاء. إذ لم يكن الحاج ليفجؤ من قوة هذه المواجهة واللقيا بين مشاعره ومناسكه بقدر ما كان يحذر من عدم لحوق الآخر به وبتياره الإبراهيمى.. الحاجّ آنذاك يخشى من تداعى الجماعة الأخرى.. من انفراط العلاقة بين الفرد والمجتمع.. فانصَبَّ جهده- ومن كوة الحج- عن إحداث

ص: ۳۰۳

عمليات التعويض المتبادل أو التكافؤ المتبادل، فقصَّ لنا القرآن كيف أن قوانين الأمّة تنسكب فى حالات نادرة فى الفرد: [إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كانَ أُمَّةً].

فعل كان الناقصة يحكى عن ماضٍ بالنسبة لنا وعن ماضٍ بالنسبة لزمن إبراهيم، أى زمن «سلطته الاجتماعية» فالملاحظ أن التأسيس الاجتماعى له علاقة بعلم النفس وتحويلات الفرد إلى أمة، والأمةإلى فرد، وأنّ هذهالسايكولوجية يجب أن تسبق التأسيس بأى فاصل زمنى... وبالمقابل فلا بد للفرد أن يكون بمستوى الأمة وحتى يتسنى هذا عليه أن يجرب كيف تكون الأمة فرداً.. الحج يتعهد بكلا المعادلتين.. الأمة التى تتوحد فيها المراحل والرموز والإبداعات وقوانين الاجتماع تتحول إلى ظاهرة فرد عظيم متماسك الخطى والدواخل والسلوك.

ولعل ذاكرة الحاج العائد من رحلة المناسك تسعفه بمشهد التوحّد، وكيف كانت الكعبة هى المصهر التى تتصاعد فيه المركبات نحو مزاج واحد متميّز؟ فالبيت الحرام- ومنذ البناء- كان سقفاً لما يجب أن تكون عليه حركة الاجتماع البشرى، ولما كان كائناً فعلًا.. أى الجمع بين كينونة المجتمع وبين صيرورته.. وبهما ينجز مستقبل أى بناء وقاعدة ونظام.

بناء القواعد والمقام له آثار نفسية ومعنوية كبيرة قد لا- تبرز دفعةً واحدة، فبناؤهما يقرّب بين القانون وبين ظاهرته الطبيعية أو الاستثنائية، وهى علاقة الفعل الاجتماعى المحايد.. إذ ربما ينحرف مسار الظاهرة الاجتماعية بَيْدَ أن شموخ القواعد والمقام يضطر الظواهر الاجتماعية الإسلامية إلى الاتجاه الصحيح. فلا خلودَ للانحراف فى أمّة المسلمين وثقافتهم، ولا انكماش فى وعيهم ونفسيتهم ومشاعرهم. لقد حرك الحج مشاعر الكبار والصغار من الطامعين والطامحين، وأدى بهم أن يتطبعوا على مشاعر المسلمين ولغتهم، وبدوا علماء فى الاستشراق وقادة فكر، ونقصد «بعضهم» والحال أخفقوا ليس فى مطالبهم العلمية أو معلوماتهم إنما مُنو بخسارة فى عدم وعيهم وتطبعهم

ص: ۳۰۴

على السايكولوجيا الإسلامية، التى تبرز أكثر ما تبرز فى مراسيم الحج ودوراته الطبيعية.

الإشارة الخامسة:

ولكم تبدو مبادرة إبراهيم وإسماعيل بناءةً للتأمل المتواصل.. الأب والإبن حين بنيا الكعبة... وأنجزا الإذن للناس والضيافة لهم فى بيت اللّه. فوجود الجهد الإسماعيلى إلى جنب المقاومة الأبوية الصادقة يشير- من بعيد أو قريب- إلى الامتداد والتلازم الجيلى والمرحلى فى ضرورة التواصل بتأسيسات إبراهيمية على المدى. فمتى وجدت الجيلية فى جهد ما فإن التجديد ينبثق حتماً ويعبر عن نفسه بشكل تيارات ومدارس ومنهجيات ورموز وأبطال، تجمعها سنن التاريخ الطبيعية من جهة، وسنن الخصوصية من جهة أخرى..

لقد حسم بناء الكعبة مفهوم الاتجاهات المنحرفة والفوضوية والبلاهة فى التعبد والقربى على صعيدى التفكير والسلوك معاً، وأبرز معطيات السنن الدينية للاجتماع المطلوب. وفيما كانت مفاهيم الأصالة والمعاصرة تدور على شكل إيماءات غامضة وشعور أبعد ما يكون عن المصطلح المعاصر، فإن القواعد الإبراهيمية ترشح لنا المراجعة الأصولية لكل بناء تاريخى. الأصالة حالة ضاربة فى أعماق الذات ترمزت بقواعد البيت ومقامه، ويبقى أمام الدينى الحاج تحويل المعاصرة وربطها بالأصالة. والحقيقة أن ثنائية الأصالة- المعاصرة سجلت إشكالية مزمنة أمام أغلب التنميات العالمية وعلى طول الخط.. لم يكن بمقدور الأصالة أو المعاصرة أن ترتبط بمشروع نامٍ ما لم يكن سيد المشروع يمتلك حصانة عالية فى التجاوز والاستيعاب.

زمن النبى إبراهيم عليه السلام وإنسانه كان يوفر هذه الحصانة وطاقة التجاوز والاستيعاب، وكذلك الاختراق والمبادءة باتجاه كل المعطلات والمحايدات.

بهذه الإشارات وغيرها يطرح لنا بناء الكعبة بذلك الشكل والمضمون.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقَافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثُلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَی

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"
تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)
رقم التسجیل: ۲۳۷۳
الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
الموقع: www.ghaemiyeh.com
البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com
المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com
الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)
الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)
مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)
التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.